

COORDENAÇÃO DE  
ERNESTO CASTRO LEAL

# REPÚBLICA E LIBERDADE

ANTÓNIO VENTURA • CARLOS CORDEIRO • ERNESTO CASTRO LEAL  
JOSÉ EDUARDO FRANCO • JOSÉ ESTEVES PEREIRA • JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO  
LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS • NORBERTO FERREIRA DA CUNHA  
PEDRO CALAFATE • RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ



REPÚBLICA E LIBERDADE



Coordenação de  
ERNESTO CASTRO LEAL

## REPÚBLICA E LIBERDADE

ANTÓNIO VENTURA • CARLOS CORDEIRO  
ERNESTO CASTRO LEAL • JOSÉ EDUARDO FRANCO  
JOSÉ ESTEVES PEREIRA • JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO  
LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS • NORBERTO FERREIRA DA  
CUNHA • PEDRO CALAFATE • RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ



Lisboa  
Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
2011

#### FICHA TÉCNICA

##### TÍTULO

República e Liberdade

##### AUTORES

António Ventura, Carlos Cordeiro, Ernesto Castro Leal, José Eduardo Franco, José Esteves Pereira, José Mauricio de Carvalho, Leonel Ribeiro dos Santos, Norberto Ferreira da Cunha, Pedro Calafate, Ricardo Vélez Rodríguez

##### COORDENAÇÃO

Ernesto Castro Leal

##### COPYRIGHT

Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e autores dos textos

##### CAPA

sersilito - Maia

##### DATA DE EDIÇÃO

Janeiro de 2011

##### IMPRESSÃO

sersilito - Maia.

##### DEPÓSITO LEGAL

323319/11

##### ISBN

978-989-8068-08-8

##### TIRAGEM

500 exemplares

##### EDITOR

Centro de História

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Alameda da Universidade 1600-214 LISBOA - PORTUGAL

Tel. : + 351 217 920 000 • Fax: 351 217 960 063

Email: centro.historia@fl.ul.pt

URL: [http://www.fl.ul.pt/unidades/centros/c\\_historia/index.html](http://www.fl.ul.pt/unidades/centros/c_historia/index.html)

##### DISTRIBUIDOR

DINAPRESS - Distribuidora Nacional de Livros, Lda.

Rua João Ortigão Ramos, 17 A

1500-363 Lisboa

Tel. : + 351 217 122 210 • Fax: 351 217 153 774

Email: comercial@dinalivro.pt

URL: <http://www.dinalivro.pt>

#### FINANCIAMENTO

Programa Operacional Ciência e Inovação 2010 do III Quadro Comunitário de Apoio (QCA III)

# SUMÁRIO

## 7 INTRODUÇÃO

Ernesto Castro Leal

### **I - REPÚBLICA**

#### 11 SEBASTIÃO DE MAGALHÃES LIMA E A REPÚBLICA

António Ventura

#### 21 AUGUSTO ALVES DA VEIGA E A REPÚBLICA

Ernesto Castro Leal

#### 37 LEONARDO COIMBRA E A I REPÚBLICA

Norberto Ferreira da Cunha

### **II - LIBERDADE**

#### 141 A LIBERDADE EM FRANCISCO SUÁREZ

Pedro Calafate

#### 149 A IDEIA DE LIBERDADE NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU

Leonel Ribeiro dos Santos

#### 181 LIBERDADE E DEMOCRACIA SEGUNDO ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Ricardo Vélez Rodríguez

#### 197 SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA E A LIBERDADE

José Esteves Pereira

#### 207 JOSÉ DE SENA FREITAS E A LIBERDADE

José Eduardo Franco

#### 219 ARISTIDES MOREIRA DA MOTA E A LIBERDADE

Carlos Cordeiro

#### 233 TRANCREDO NEVES E A LIBERDADE

José Maurício de Carvalho



## INTRODUÇÃO

Este volume reúne as comunicações apresentadas e debatidas no *II Seminário de História e Cultura Política*, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 16 de Março de 2010, ao que se juntaram os textos de Ricardo Vélez Rodríguez e de José Maurício de Carvalho, destacados filósofos pertencentes a duas prestigiadas Universidades brasileiras. O objectivo desse Seminário, iniciativa da Linha de Investigação *Memória & Historiografia* do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, era o de aprofundar criticamente o conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas políticas que perfilharam em relação à *República* e à *Liberdade*.

Desenvolvendo o trabalho científico iniciado com o I Seminário de 2009, pretende-se anualmente dar continuidade a este projecto de Seminário de História e Cultura Política – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia e da Ciência Política. Assim se explica a participação de especialistas desses saberes, como foram os casos de Ricardo Vélez Rodríguez, José Maurício de Carvalho, Norberto Ferreira da Cunha, José Esteves Pereira, Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro Calafate, Carlos Cordeiro, José Eduardo Franco, António Ventura e Ernesto Castro Leal.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro da área do pensamento europeu, ibero-americano e português, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver, para percepcionar fundamentos filosóficos e expressões ideológicas e políticas.

Um agradecimento é devido a todos os autores dos textos aqui publicados, à direcção do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, à direcção da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, ao secretariado do Seminário e aos participantes, por terem propiciado o bom êxito desta actividade científica, dando assim esperança na sua concretização anual.

Ernesto Castro Leal





## I – REPÚBLICA



# SEBASTIÃO DE MAGALHÃES LIMA E A REPÚBLICA

António Ventura\*

Nascido no Rio de Janeiro no seio de uma família abastada oriunda da região de Aveiro, Sebastião de Magalhães Lima foi uma figura paradoxal do movimento republicano português. Considerado como um dos patriarcas do republicanismo luso, teve um papel destacado na propaganda, tanto na imprensa, onde foi uma presença constante na direcção de jornais como *O Século* e *Vanguarda*, como na qualidade de prolífero publicista e conferencista.

Não seria possível, por isso, abordar aqui a globalidade da sua acção e do seu pensamento.

Magalhães Lima foi um republicano federalista. Em 1874, no mesmo ano em que saiu a lume a tradução portuguesa da obra *Do Princípio da Federação*, de Proudhon, era publicado em Lisboa, pela Nova Livraria Internacional, incluído na Biblioteca Republicana Democrática, um pequeno folheto de 64 páginas com a indicação de ser uma versão portuguesa da responsabilidade de Magalhães Lima, um quase desconhecido estudante da Universidade de Coimbra. O folheto intitulava-se *Os Estados Unidos da Europa*. O seu autor – que não é indicado, talvez por lapso – era Charles Lemonnier, uma das mais relevantes figuras do movimento pacifista europeu de então, e também um lutador incansável pela causa da união europeia. Nascido em Beauvais, Oise, a 27 de Novembro de 1806, virá a falecer em 1891, pouco tempo após ter sido visitado, na sua residência em Lausanne, por Magalhães Lima. Fundador da *Revue Philosophique et Religieuse*, em 1845, depois suprimida em 1858, foi um defensor intransigente dos direitos das mulheres e organizador do 1.º Congresso da Paz e da Liberdade, que se realizou em Berna, a 9 de Setembro de 1867, sob a presidência de honra de Garibaldi e sob os auspícios de Victor Hugo. Dali surgiu a Liga Internacional

---

\* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

da Paz e da Liberdade, que se apresentava como uma «associação de homens livres e conscientes, sem distinção de nacionalidade», inspirada nas doutrinas de Kant sobre a paz e sobre a necessidade da política ser a aplicação da moral. Do princípio da autonomia, a Liga induzia ser necessário respeitar a autonomia e a independência dos povos. Dos princípios da liberdade e da igualdade decorria, por uma evolução progressiva, a solidariedade de interesses e a fraternidade dos homens e dos povos verdadeiramente civilizados.

A Liga registou numerosas e ilustres adesões – Mazzini, Littré, Louis Blanc ... – e começou a publicar um órgão de imprensa intitulado *Estados Unidos da Europa*, cujo número inaugural viu a luz do dia em Berna, a 5 de Janeiro de 1869. O seu 2.º Congresso, celebrado naquela cidade de 22 a 26 de Setembro de 1868, aprovou importantes conclusões, considerando que «o sistema republicano federativo, que tem por base a independência individual e que garante de cima a baixo a autonomia das comunas e das províncias, é o único que assegura o auto-governo, permitindo às populações disporem de si mesmas, e nesse sentido, nenhum princípio de liberdade, nenhum interesse social deve ser sacrificado à forma federativa». O Congresso exprimiu ainda o desejo de que os povos em situação de realizar a organização que se considerava como a condição natural da liberdade e da paz, se federassem entre eles para formar o núcleo ao qual se pudessem juntar sucessivamente outros povos, à medida que possuíssem laços que os unissem. Não existiam, assim, incompatibilidade nem impossibilidade de se constituírem novas federações parcelares na Europa, a exemplo das já existentes. Como modelo de constituição provisória, o Congresso recomendava a adopção das Constituições suíça e americana.

Havia, porém, uma condição prévia para a formação dos Estados Unidos da Europa – a existência de governos republicanos nas nações que se desejassem federar, para que fosse consagrado não apenas o direito de cada nação dispor de si própria, mas também o livre exercício do sufrágio universal como meio de exercer a autonomia. O 3.º Congresso da Liga (Lausanne, 14 a 18 de Setembro de 1869, sob a presidência honorária de Victor Hugo), teve como principal objectivo lançar as bases para uma ordem jurídica internacional que evitasse a guerra no Velho Continente e regulasse os conflitos por meios pacíficos, nomeadamente com o recurso à arbitragem. Apontava-se mesmo para a formação de um Tribunal Internacional «directamente eleito e instituído pelo povo». O coroar de todo esse edifício só podia ser um: «o Congresso decide que o único meio de fundar a paz na Europa é a formação de uma federação de povos sob

a denominação de Estados Unidos da Europa. Que o governo dessa união deve ser republicano e federativo, isto é, filho da soberania do povo e da autonomia de cada um dos membros da confederação».

No mesmo folheto, *Os Estados Unidos da Europa*, fazia-se uma perspectiva histórica do problema, seguindo alguns nomes tidos como fundamentais – Henrique IV, o Abade de Saint Pierre, Kant e Saint-Simon.

Noutros livros publicados posteriormente, Magalhães Lima voltou a abordar a questão da federação europeia e do federalismo em geral. Em *O Socialismo na Europa*, publicado em 1892 com um prefácio de Benoît Malon<sup>1</sup>, dedica um capítulo a Charles Lemonnier e à Liga Internacional. Em *La Fédératiom Ibérique*, publicado em 1892 com uma carta-prefácio de Auguste Vacquerie<sup>2</sup>, chama à colação Pi y Margall, para declarar: «o federalismo é o único sistema de governo que pode conciliar elementos tão variados que se encontram em cada sociedade: raças, religiões, ideias, costumes, línguas, etc., e o único sistema capaz de realizar as aspirações de progresso, cujo equilíbrio produz a revolução contínua e pacífica da humanidade»<sup>3</sup>. Mais adiante, considera que todos os esforços da democracia devem ser orientados no sentido da constituição de uma «grande federação ocidental», republicana, a qual consolidaria definitivamente a ordem e a paz na humanidade. Essa tendência para a unidade via-a Magalhães Lima bem patente na Europa e em países como a França, Itália, Inglaterra, Alemanha, Áustria, Hungria, Rússia, Bélgica, Holanda e Suíça. A necessidade de um acordo sobre bases federativas era ainda um imperativo dos tempos modernos: «O advento do federalismo é inevitável, porque produz a única organização cujo tipo se mostra em harmonia com as condições modernas da vida social, transformada pela ciência e o desenvolvimento da indústria, ou, se se quiser com o estado republicano, que se refere a estas condições (...). A ideia federal está infalivelmente destinada a prevalecer porque não há outra correspondente à fase histórica em que estamos inseridos: porque ela é a solução geral, a única possível». *O Livro da Paz*, publicado em 1895<sup>4</sup>, é dedicado «A memória sacratíssima de Charles Lemonnier. O grande e devotado amigo da paz e da justiça, apóstolo intemerato da federação e glorioso evangelista dos Estados Unidos da Europa». No Capítulo VI desta obra, Magalhães Lima afirma: «É na federação que reside o verdadeiro fundamento da

<sup>1</sup> Magalhães Lima, *O Socialismo na Europa*, Lisboa, Companhia Nacional Editora, 1892, 369 p.

<sup>2</sup> Magalhães Lima, *La Fédératiom Ibérique*, Paris, Imprimerie Gautherin, 1892, 310 p.

<sup>3</sup> Idem, p. 20.

<sup>4</sup> Magalhães Lima, *O Livro da Paz*, Lisboa, Lisboa, Antiga Casa Bertrand – José Bastos, 1895, 232 p.

paz. Povos federados o mesmo é que povos solidários. A federação é a república aperfeiçoada, a república alargada, a república completada»<sup>5</sup>. E, referindo-se à Europa em particular, cita Novicow utilizando a expressão «federação do grupo europeu»: «se o grupo europeu se convertesse numa federação, poderiam facilmente suprimir-se as alfândegas entre os estados»<sup>6</sup>.

Em *A Obra Internacional*<sup>7</sup>, o autor reafirma as ideias anteriormente expostas: «o sistema federativo, além de possuir a virtude suprema de conciliar os dois excelentes princípios da unidade nacional e da independência dos grupos históricos existentes, significa e representa ainda uma diminuição da autoridade»<sup>8</sup>. A Federação Ibérica seria uma etapa para a futura federação europeia, «como esta seria. Por sua vez, uma etapa para a futura federação humana»<sup>9</sup>. Magalhães Lima antevia a confederação ibero-americana, a Europa em «comunicação permanente com a América, suprimindo o oceano e as distâncias». Neste ponto, coincidia com Victor Hugo quando afirmou: «um dia virá em que estes dois grupos imensos, os Estados Unidos da América e os Estados Unidos da Europa, colocados, um em frente do outro, se estenderão as mãos por cima dos mares»<sup>10</sup>. Esta perspectiva é clara: o caminho da Europa é o da federação, é o da formação dos Estados Unidos da Europa, mas estes não seriam mais do que um meio para chegar à federação humana». No opúsculo *O Federalismo*<sup>11</sup>, Magalhães Lima faz um pequeno resumo de tudo o que escrevera sobre o tema, usando aí a expressão «Estados Unidos da Península» e «República Federal da Ibéria».

Como se vê, tanto Magalhães Lima, como outros autores portugueses e estrangeiros tomaram, no século XIX, algumas posições notavelmente coincidentes com as de muitos europeístas contemporâneos, federalistas ou não. Mas também se fizeram ouvir vozes de advertência contra projectos que não respeitassem a vontade dos povos. Quando, recentemente, se discutiu em diversos países europeus, a pertinência ou não da realização de referendos para aprovação de Tratados, como forma mais democrática e completa que o simples acordo dos governos, recordamos aqui as palavras de Charles Lemonnier, transcritas por

<sup>5</sup> Idem, p. 110.

<sup>6</sup> Idem, p. 114.

<sup>7</sup> Magalhães Lima, *A Obra Internacional*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1896, 139 p.

<sup>8</sup> Idem, p. 63.

<sup>9</sup> Idem, p. 74.

<sup>10</sup> Idem, p. 91.

<sup>11</sup> Magalhães Lima, *O Federalismo*, Lisboa, Biblioteca Popular e Orientação Socialista, Companhia Nacional Editora, 1898, 64 p. Veja-se também da mesma colecção e também de Magalhães Lima, *Paz e Arbitragem*, 1897, 64 p.

Magalhães Lima no final de *O Livro da Paz*: «A primeira de todas as condições necessárias à formação, à solidez e à duração da federação, é que esta federação seja bem compreendida e francamente querida, não só pelo governo de cada uma das nações, chamada a constitui-la, senão também pela grande maioria dos cidadãos que compõem a mesma nação. (...) A adesão dos governos não bastaria; é indispensável o assentimento explícito, o voto formal dos cidadãos, ou, pelo menos, o dos seus representantes, especialmente autorizados para esse fim»<sup>12</sup>.

Na verdade, poucos republicanos, como Magalhães Lima, alcançaram uma projecção internacional conferida, em larga medida, pela sua militância pacifista – foi co-fundador da Liga Portuguesa da Paz em 1899 – e também pela sua qualidade de Grão-mestre do Grande Oriente Lusitano Unido Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa, cargo que ocupou desde 1907 até à sua morte, em 1929. Foi essa notoriedade internacional que facilitou a sua acção como «caixeiro-viajante da República», como foi designado, nomeadamente na missão preparatória ao estrangeiro, empreendida em 1910, juntamente com José Relvas e Alves da Veiga.

Em contrapartida, a esperada consagração que deveria ter tido depois de 1910, premiando décadas de actividade cívica em prol da República, como jornalista, publicista e conferencista não se concretizou. No novo regime, apenas desempenhou o cargo de ministro da Instrução no efémero governo que substituiu a ditadura de Pimenta de Castro, derrubada pela revolução de 14 de Maio de 1915. Integrou então o executivo presidido por João Chagas de 17 de Maio a 19 de Junho, tendo ainda sido indigitado para a pasta do Fomento, mas sem ter tomado posse. Bem pouco, afinal, para uma biografia tão extensa e relevante, embora ele próprio tenha declarado que só muito instado aceitou. Para uma personalidade com os contactos internacionais que possuía, a Presidência da República não teria sido demais.

Mas as lutas políticas e as rivalidades pessoais não tardaram a fazer-se sentir, tal como ocorrera no Liberalismo, afectando a precária unidade do Partido Republicano Português (PRP). Os confrontos na Constituinte, com a formação de diversos grupos organizados acabaram por revelar uma realidade que poucos continuavam a querer ignorar: o PRP era uma confederação de correntes e de personalidades que apenas se conservaram unidos com o comum objectivo de derrubar a Monarquia. Agora, alcançado esse desiderato, a unidade era dispen-

<sup>12</sup> Magalhães Lima, *O Livro da Paz*, citado, pp. 219 e 220.



sável. O velho PRP irá fragmentar-se, dando origem a várias formações partidárias e esse fenómeno acabou por ser transmitido à Maçonaria, no seio da qual também se reflectiam as disputas e as rivalidades pessoais. Um sintoma muito revelador foi o que ocorreu na eleição do primeiro Presidente da República, a 24 de Agosto de 1911. Manuel de Arriaga ganhou com 121 votos, seguido de Bernardino Machado com 86 votos, Duarte Leite com 4 votos e Magalhães Lima com apenas 1 voto. O Grão-mestre da Maçonaria Portuguesa recolhera uma votação insignificante numa câmara em que metade dos deputados eram maçons! Este episódio demonstrou claramente que os interesses de grupo e pessoais se sobrepuseram, irremediavelmente, aos princípios e aos ideais.

Nas eleições presidenciais 1919 obteve um único voto em 181 possíveis. Nas de 1923, quando foi eleito Teixeira Gomes, chegou a formar-se uma comissão para promover a sua candidatura, animada por Teófilo Braga, Botto Machado e Alexandre Ferreira<sup>13</sup>. Em vão: sem o apoio das forças partidárias, teve um voto solidário num total de 197... decididamente, os tempos não eram favoráveis aos idealistas. É que Magalhães foi, acima de tudo, um idealista com uma certa dose de ingenuidade.

Nascido em 1850 e falecido em 1928, em plena Ditadura Militar, toda a sua vida foi uma sucessão de lutas por ideais – República, pacifismo, livre-pensamento – travadas nos jornais, nos livros, nas conferências. Conheceu o exílio e os dissabores que as paixões políticas desencadeiam e provocam. Autor de uma vasta obra – uma trintena de títulos – sem contar com a colaboração em revistas e jornais, incluindo os que dirigiu durante muito tempo, como *O Século*, *Vanguarda* e *A Folha do Povo* – destacamos algumas com uma forte componente autobiográfica: *Costumes Madrilenos. Notas de um Viajante* (Coimbra, 1877), a propósito de uma visita ao país vizinho; *Pela Pátria e pela República* (Porto, 1890), onde relata viagens e contactos com personalidades da política e da cultura no estrangeiro – Brasil, França, Inglaterra, Bélgica, Holanda, e Brasil; *O Centenário no Estrangeiro* (Lisboa, 1897), uma conferência na Sociedade de Geografia de Lisboa, a propósito das comemorações do Centenário do Descobrimento do Caminho Marítimo para a Índia, na qual descreve as repercussões de tal efeméride em diversos países, e os contactos que neles manteve.

---

<sup>13</sup> República Portuguesa. *Documentos históricos referentes à 7.ª eleição presidencial e Candidatura do Senhor Dr. Sebastião de Magalhães Lima, publicados pela Comissão apresentante da mesma Candidatura*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1923, 32 p.

A sua obra autobiográfica por excelência são as memórias publicadas com o título *Episódios da minha Vida*<sup>14</sup>. Estas memórias foram dadas à estampa numa fase muito avançada da vida do autor, o que se reflecte, sem dúvida, na estrutura da mesma. É um Magalhães Lima idoso, desiludido e crítico que alinha um conjunto de notas e de evocações a esmo, com um valor desigual, sem critérios cronológicos ou temáticos. O leitor interessado terá que percorrer e folhear do princípio ao fim os dois volumes, porque eles não apresentam uma ordem que facilite a leitura. De qualquer modo, não deixam de ser de grande interesse para a história do Partido Republicano Português e da vida do autor.

No primeiro volume, que tem como subtítulo *Memórias documentadas*, evoca as primeiras viagens a Espanha, com Trigueiros Martel, a fim de colher informações sobre a revolução naquele país, contactando com Pi y Margall, Emílio Castelar e Nicolau Salmeron, as suas relações literárias com Antero, Oliveira Martins, Guilherme de Azevedo, Gomes Leal, Junqueiro, Júlio César Machado, João Penha e a *A Folha*. E também os pontos de encontro de intelectuais, como a livraria Pacheco & Carmo, na Rua do Ouro. Este volume revela pormenores sobre a fundação de *O Século* e os conflitos no seu interior, a militância republicana do autor, os centenários de Camões, do marquês de Pombal e de Vasco da Gama, alguns processos judiciais por abuso de liberdade de imprensa em que esteve envolvido e que o levaram à prisão. Não deixa de referir o *Ultimatum* de 1890 e os seus reflexos na sociedade portuguesa, o relacionamento com Latino Coelho, José Estêvão e Afonso Costa, que defendeu num processo em Coimbra. Nas viagens que fez ao estrangeiro a propósito do Centenário da Índia, contactou com Victor Hugo, Rochefort e Max Nordau. Sendo um jornalista, não podia deixar de fornecer abundantes informações sobre a imprensa republicana e o seu papel na divulgação do ideal democrático, salientando João Chagas e França Borges, fundador do diário *O Mundo*, «essa bela árvore que perdurará através dos tempos». Magalhães Lima desempenhou um papel destacado na preparação de um ambiente favorável, no estrangeiro, ao reconhecimento do novo regime, descrevendo a missão que partilhou com José Relvas. O seu prestígio como dirigente da maçonaria facilitou os contactos e abriu-lhe muitas portas em diversos países europeus.

<sup>14</sup> Magalhães Lima, *Episódios da minha Vida*, Lisboa, Livraria Universal de Armando J. Tavares, 1923, 2 volumes, com 334 p. e 267 p., teve uma 2.ª edição em 1928; existe uma reedição da Editora Perspectivas & Realidades, em 1985 (2 volumes).

Este primeiro volume das memórias é o que apresenta maior número de informações úteis sobre a sua luta pelo laicismo, os congressos do livre-pensamento, o feminismo, a campanha em prol do cremacionismo, precisa o seu federalismo, por vezes mal compreendido. Quando a Grande Guerra eclodiu, não poupou esforços para que Portugal entrasse no conflito contra a Alemanha. Publica igualmente algumas notas interessantes sobre a Carbonária em Portugal e a sua organização, constituindo uma das raríssimas fontes sobre essa estrutura secreta.

Em plena República refere as primeiras tentativas contra o novo regime, as manifestações de que foi alvo por parte dos marinheiros, o 14 de Maio de 1915, que derrubou Pimenta de Castro e foi, para tantos republicanos, uma espécie de reedição do 5 de Outubro, a revolução dezanovista – que o apanhou fora do país – e o advento do sidonismo.

O segundo volume das memórias tem como subtítulo *As Minhas Viagens*, e nele refere personalidades que conheceu, além-fronteiras, e com as quais se relacionou com maior ou menor intimidade: Auguste Vacquerie, Clemanceau, Alfred Naquet, Anatole France, Amílcar Cipriani, Charles Lemonnier, Kropotkine, Louise Michel. Evoca também Turati, Alves da Veiga, Gome Leal e tantos outros...

Com todas as deficiências decorrentes até da idade do seu autor e da organização algo caótica, esta obra não deixa de constituir um testemunho valioso. Mas também vale pela análise retrospectiva feita, após 16 anos de República.

É que Magalhães Lima nunca deixou de criticar o que devia ser criticado. Numa carta a Emílio Costa, a propósito do opúsculo deste último, *A Magna Questão*, onde manifestava algumas reservas em relação aos primeiros passos do novo regime, Lima escrevia: «A obra da República, considerada no seu conjunto, e é no conjunto que devem apreciar-se todas as obras revolucionárias, é já grande. Compete a todos nós os que nos interessamos pela sua marcha, envidar todos os esforços para lhe corrigir os defeitos»<sup>15</sup>.

Magalhães Lima não escondia as reservas e até as críticas abertas quanto ao rumo que a República tomava, principalmente depois da experiência sidonista. As entrevistas que deu a diversos jornais são muito significativas. Vejamos dois exemplos.

Uma entrevista ao *Diário de Lisboa*, em 5 de Outubro de 1921, fazia o seu balanço de 11 de República e apoiava a formação de um ministério de salvação pública proposta pelo Grémio Montanha – face profana da Loja *Montanha* – e

---

<sup>15</sup> Carta de Magalhães Lima para Emílio Costa, datada de 31 de Dezembro de 1913. Coleção do autor.

elaborada por Carlos de Almeida Ribeiro, Bartolomeu Severino, Leonardo Coimbra, Manuel Ventura de Araújo e Peralta Gomes: «só um movimento nacional, ordeiro, pacífico e constitucional, poderá alterar profundamente o modo de ser da sociedade portuguesa. O público nem quer sectarismos, nem facciosismos, nem oligarquias. Sente-se ludibriado, traído e revoltado. (...) É preciso atalhar o mal presente para se evitarem males futuros, irremediáveis, que nos ameaçam»<sup>16</sup>. Esta advertência não deixa de ser oportuna, a cinco anos do 28 de Maio de 1926...

Em 1924, uma entrevista ao Suplemento literário de *A Batalha*, órgão da Confederação Geral do Trabalho, anarco-sindicalista, afirmava<sup>17</sup>:

«Acredito na acção do Povo, que é o único garante da República. Acredito na vitória da democracia. Em Portugal estamos bem longe de uma democracia. Todo o democrata é republicano, mas nem todo o republicano é democrata. Como quer que haja uma democracia num país sem preparação para ela, sem espírito democrático? Para criar uma democracia é preciso primeiro reformar os costumes, e os nossos costumes estão viciados e corrompidos. Com quer que estejam preparados para a prática da Democracia indivíduos eivados dos mesmos prejuízos dos servidores da monarquia, que são, aliás, os que usufruem os benefícios dos fundadores do regime, quase todos afastados e desiludidos?».

E recomendava a orientação a seguir:

«Uma democracia ao mesmo tempo política e económica. Portugal isolou-se. Quando, por toda a parte, se observa um admirável movimento de ideias, entre nós nota-se um desinteresse criminoso. A isto nos conduziram os chamados políticos. O ressurgimento, porém, há-de vir, por um ideal novo, que não comportará nem personalismos nem oligarquias e que tornará o povo senhor dos seus destinos. Enganam-se, pois, aqueles que se julgam donos do país. O seu poder será efémero, porque provém apenas da ignorância e da indiferença públicas».

Magalhães Lima não escondia alguma desilusão, comparando o idealismo dos tempos da propaganda com o regime instituído em 1910 e abruptamente interrompido em 1926:

«Nesse tempo não se perguntava a que partido cada um pertencia. Lutava-se pela República sem epíteto. (...) Quero morrer digno de mim mesmo. Penso hoje como pensei

<sup>16</sup> «Homens de Iniciativa – Magalhães Lima e a Situação nacional – Temos que trabalhar depressa, para que os acontecimentos nos não surpreendam», *Diário de Lisboa*, n.º 156, 6 de Outubro de 1921, p. 4.

<sup>17</sup> «Democracia e República – A Liberdade triunfante! – A República é, para mim, uma realidade pungente – diz-nos o velho democrata Dr. Magalhães Lima», Suplemento Literário de *A Batalha*, n.º 7, 14 de Janeiro de 1924, p. 5.

sempre: que a República tem de ser servida com isenção e por isso lamento profundamente a vaga de ambições, de vaidades e de mercantilismo que ameaçam subverter a sociedade portuguesa».

Num volume publicado em 1929, no primeiro aniversário da sua morte, pela Liga Portuguesa dos Direitos do Homem, Dias de Oliveira escrevia que Magalhães Lima foi «o novo Isaías, que predisse a queda da Velha Jerusalém política»<sup>18</sup>. O seu exemplo impoluto no quadro da vida política da Primeira República não foi tido em linha de conta e a sua voz autorizada não foi escutada, como devia ter sido, advertindo contra os perigos que o regime corria caso não se soubesse reformar e corrigir os erros cometidos.

A História viria a dar-lhe razão...

---

<sup>18</sup> Dias de Oliveira, «Novo Isaías», in *Magalhães Lima*. Homenagem da Liga Portuguesa dos Direitos do Homem no primeiro aniversário do falecimento do seu Fundador, Lisboa, 1929, p. 29.

# AUGUSTO ALVES DA VEIGA E A REPÚBLICA

Ernesto Castro Leal\*

O presente texto visa abordar aspectos do pensamento filosófico e político de Augusto Manuel Alves da Veiga (1849-1924), que moldam a resposta ideológica, cultural e política republicana *confederal* (mais do que federal) que concebeu como resposta regeneracionista à crise portuguesa finissecular oitocentista. O seu plano de trabalho teórico e a formulação de propostas políticas iniciaram-se entre os finais dos anos 70 e os inícios dos anos 80 do século XIX, obtendo unidade doutrinal e sistematização funcional na obra *Política Nova – Ideias para a reorganização da nacionalidade portuguesa* (prefácio de 20 de Maio de 1911)<sup>1</sup>. O autor declarou, no início da obra, que a oferecia «Às primeiras Cortes Constituintes da República Portuguesa», eleitas em 28 de Maio de 1911, por sufrágio capacitário e não por sufrágio universal, conforme constava do ideário republicano durante a oposição à Monarquia Constitucional.

Manifestou-se a forte audiência do municipalismo, do provincialismo, do confederalismo ou do federalismo na cultura política republicana portuguesa, por via da influência ideológica de vários doutrinadores, como por exemplo José Félix Henriques Nogueira (*Estudos sobre a reforma em Portugal*, 1851, e *O Município no século XIX*, 1856) – fundador das doutrinas republicanas e socialistas em Portugal, Pierre-Joseph Proudhon (*Do Princípio Federativo*, 1863), Francisco Pi y Margall (*As Nacionalidades*, 1876) ou Benoît Malon (*Socialismo Integral*, 1890-1891). Esse corpo ideológico obteria recepção formal no Manifesto-Programa do Partido Republicano Português de 11 de Janeiro de 1891, sob a evocação

---

\* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

<sup>1</sup> Alves da Veiga, *Política Nova – Ideias para a reorganização da nacionalidade portuguesa*, Lisboa, Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira & C.ª, 1911, 239 pp. O livro foi impresso pela Imprensa Portuguesa, na cidade do Porto (Rua Formosa, n.º 112), e estava à venda nas livrarias em 15 de Julho de 1911, ainda a tempo de ser lido pelos deputados constituintes. No entanto, durante os debates parlamentares, nem uma única vez o livro foi referido, mesmo pelos deputados que apresentaram Projectos Constitucionais de matriz confederal ou federal.

política dominante do confederalismo democrático suíço. Apesar desse documento político, de matriz geral federalista, ainda estar em vigor aquando do debate constitucional português de 1911, a verdade é que a Constituição Portuguesa de 1911 consagrou um modelo de República Unitária Parlamentar.

## 1. Elementos da biografia intelectual e política

Augusto Manuel Alves da Veiga nasceu em Izeda (Mirandela), a 28 de Setembro de 1849, e faleceu em Paris, a 2 de Dezembro de 1924, para onde tinha ido de Bruxelas, após solicitar uma licença de três meses em 10 de Outubro anterior, a fim de se tratar de grave doença. O percurso escolar iniciou-se em Bragança, seguiu para Coimbra em 1864 para continuar os estudos liceais, concluídos em 1869, ano em que se matriculou na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, terminando o bacharelato em 1874. Radicou-se no Porto, iniciando aí advocacia, que fará até 1911, primeiro nessa cidade, depois em Paris.

Para a construção inicial do seu pensamento político republicano federal, recolheu a influência dos seus professores de Direito Manuel Emídio Garcia e Joaquim Maria Rodrigues de Brito. Aqui radicará sempre a propaganda política que fez em dezenas de artigos publicados em jornais até à síntese construída na obra *Política Nova* (1911), oferecida aos constituintes, por não poder participar directamente no debate sobre a Constituição republicana visto ter sido nomeado Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário de Portugal na Bélgica (Bruxelas), em 24 de Janeiro de 1911, aí permanecendo quase até à sua morte.

Em Coimbra, ainda estudante liceal, participou na fundação e redacção do jornal *O Liceu*, e, depois, com outros estudantes de Direito (Magalhães Lima, Alves de Moraes e Almeida Ribeiro), foi fundador do jornal *República Portuguesa* (1873), entusiasmados com a República Espanhola e a Comuna de Paris, iniciando o apostolado republicano sob a influência de Mazzini e Garibaldi (Itália), Salmeron, Pi y Margall e Castelar (Espanha) ou Vítor Hugo e Gambetta (França). No Porto, colaborou no jornal *A Actualidade* (1875-1876) e dirigiu o jornal *A Discussão* (1883-1887).

Fundou e liderou o Centro Republicano Democrático do Porto desde 1 de Dezembro de 1876, que passaria no ano seguinte a chamar-se Centro Eleitoral Republicano Democrático do Porto, revelando desse modo uma colocação dentro do evolucionismo político, que afastava na altura a metodologia revolucionária.

O Centro conseguiu a eleição do primeiro deputado republicano português José Joaquim Rodrigues de Freitas em 1878, mas virá a passar por uma importante crise interna durante as décadas de oitenta e de noventa do século XIX, confrontando adeptos do evolucionismo e do revolucionarismo republicanos.

O conflito foi protagonizado por Alves da Veiga e Emídio de Oliveira, levando este último a fundar uma nova agremiação em 1885, com o nome de Centro de Propaganda Democrática do Norte. Essa polarização conduziu ao fim dos dois periódicos portuenses que ambos dirigiam: Veiga, *A Discussão* (fim em 1887), e Oliveira, *A Folha Nova* (fim em 1888). Alves da Veiga candidatou-se a deputado em 1884 e 1887, não sendo eleito, o que provocará a sua desilusão crescente com o evolucionismo político e a atracção pelos métodos revolucionários, tendo aceitado ser o chefe civil da revolta portuense de 31 de Janeiro de 1891, a pedido de João Chagas, por ser o líder histórico do republicanismo portuense. Proclamou a República da varanda da Câmara Municipal do Porto, por volta das sete da manhã desse dia, de seguida leu uma lista de membros de um imaginado Governo Provisório (do qual fazia parte), e, após o fracasso da revolta (durou cerca de oito horas), seguiu-se o seu exílio em Espanha e em França durante dezanove anos.

Alves da Veiga foi o segundo subscritor do *Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa de 31 de Janeiro de 1891*, datado de Madrid (12 de Abril de 1891) e impresso nesse ano em Paris, na Imprimerie Schiller, cuja autoria se deveu a José Pereira de Sampaio (Bruno). Membro da Maçonaria Portuguesa, iniciado por volta de 1884, Alves da Veiga adoptou nome simbólico de Descartes e pertenceu à loja Primavera, do Porto, e à loja Independência (1887), também do Porto, de que foi Venerável; irradiado em 12 de Agosto de 1891, será reintegrado em 21 de Outubro de 1891, atingindo o grau 33 do REAA (1899)<sup>2</sup>.

O Congresso do Partido Republicano Português de Abril de 1910 decidiu criar uma missão especial constituída por Alves da Veiga (estava exilado em Paris desde 1891, onde exercia advocacia de grande prestígio e era membro da Maçonaria Portuguesa), José Relvas (grande proprietário de Alpiarça/Ribatejo e membro do Directório do Partido Republicano Português) e Sebastião de Magalhães Lima (Grão-Mestre do Grande Oriente Lusitano Unido) para auscultar a recepção, junto de influentes círculos do poder em França e em Inglaterra, de uma eventual revolução republicana em Portugal.

<sup>2</sup> A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Editorial Delta, 1986, cols. 1472-1473.



Durante a I República Portuguesa foi nomeado Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário de Portugal na Bélgica (1911-1924), candidato à Presidência da República em 24 de Agosto de 1911 (1 voto) e em 6 de Agosto de 1915 (4 votos), recusou ser Ministro dos Negócios Estrangeiros do Ministério de Bernardino Machado (09/02/1914-23/06/1914), o que fez com que Bernardino ocupasse interinamente esse cargo até à nomeação de Alfredo Freire de Andrade, e não chegou a tomar posse como Ministro dos Negócios Estrangeiros (15/05/1915-17/05/1915) do Ministério de João Chagas.

## 2. Sobressalto moral e cívico em 1890

A recepção traumática do *Memorandum* inglês de 11 de Janeiro de 1890, que a opinião pública republicana transformara em «*Ultimatum*», foi, de forma exemplar, fixada pelo intelectual Guerra Junqueiro (1850-1923) – futuro poeta da utopia e da redenção republicana –, numa carta/símbolo dirigida aos jornais de Lisboa, com data de 10 de Fevereiro de 1890 e muito divulgada nos jornais das cidades portuguesas. Junqueiro, que abandonou nesse ano de 1890 o Partido Progressista (um dos partidos do rotativismo dinástico) e aderiu ao Partido Republicano Português, afirmava na referida carta o «luto pesado» da «alma nacional», devido ao «mais cobarde dos insultos» e à «mais aleivosa das afrontas», perante os quais a Nação inteira se tinha erguido, «num brado de dor, num arranque de orgulho, num ímpeto de cólera».

Face a essa aviltante «injúria à Pátria», sugeria que os próximos festejos de Carnaval – a «semana doida» como lhe chamou – fossem substituídos pela reflexão pública combinada com o recolhimento individual para se viver uma verdadeira «semana santa», visto que nem «um doido dançaria *polkas* quando agoniza sua mãe». Tendo em vista preencher esse período que caracterizava de «quaresma lúgubre da nossa dor», propunha uma série de realizações patrióticas: declamação do poema *D. Branca*, de Almeida Garrett, no Teatro de S. Carlos; representação de dramas históricos e realização de saraus de poesia, no Teatro Nacional de D. Maria II e em teatros de várias cidades; conferências instrutivas sobre os Descobrimentos Portugueses; préstitos cívicos com deposição de flores junto das estátuas e dos túmulos dos heróis nacionais. Deste modo, os Portugueses mostrariam o «espectáculo surpreendente dum povo, que ultrajado na honra e

violado no direito, se recolhia na sua dor e no seu orgulho», enquanto o «mundo inteiro se diverte, rindo, numa grande patuscada cosmopolita»<sup>3</sup>.

Esta carta de Guerra Junqueiro configurou um dos primeiros momentos do seu processo pessoal – paradigmático de um sector geracional português – que, do ódio à Inglaterra, evoluiu para o ódio à dinastia de Bragança e à Monarquia e deste para o mito prometeico da República: recorde-se a sua sequência político-poética de *À Inglaterra* (Fevereiro de 1890), *O Caçador Simão* (Abril de 1890), *Finis Patriae* (Dezembro de 1890) e *Pátria* (1896). «Poeta da República» sonhada e organizada nos centros políticos e nos centros escolares republicanos, não há dúvida, mas também, como assinalou Miguel de Unamuno, Junqueiro «parece-me muitas vezes profundamente espanhol, sendo fundamentalmente português» – nos dois poemas *Os Simples* (1892) e *Pátria* (1896) «encerra-se a alma de Portugal, do Portugal campestre, resignado e simples no primeiro, e do Portugal heróico e nobre no segundo, que é uma obra dantesca»<sup>4</sup>.

As dinâmicas reactivas à crise moral, política e diplomática entre Portugal e a Inglaterra, iniciada em Janeiro de 1890, revestiu um vigoroso processo de culpabilização, que atravessou todos os campos políticos, onde, fundamentalmente, ao lado do jogo rotativo de responsabilidades (ou de falta delas) entre os dois partidos dinásticos – Partido Regenerador e Partido Progressista –, se desenvolveu vigorosamente a propaganda de exautoração da Monarquia Constitucional, fundamentalmente por via da crítica radical dos republicanos portugueses, entusiasmados no momento com o triunfo da República, de matriz federal e positivista, no Brasil, em 15 de Novembro de 1889.

### 3. Republicanismo, federalismo e descentralização

O método organizativo confederal ou federal para a distribuição do poder (modelo político-administrativo) é a *descentralização*, elemento que se manterá em várias propostas de República formuladas como resposta regeneracionista à crise portuguesa finissecular oitocentista, encontrando-se justificada, por uma leitura de verificação de um centralismo monárquico oligárquico, a necessidade

<sup>3</sup> *Jornal de Viana*, Viana do Castelo, ano IV, n.º 342, 16 de Fevereiro de 1890, p. 1. Desde 1879, Guerra Junqueiro era Secretário-Geral do Governo Civil de Viana do Castelo.

<sup>4</sup> Miguel de Unamuno, *Por Terras de Portugal e da Espanha*. Tradução e notas de José Bento, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, p. 11.

de desconcentrar poderes do centro para a periferia e de afirmar um novo tipo de poder provincial sufragado pelos cidadãos. Não se tratava obviamente, em Portugal, de unir o que estaria disperso, através de um modelo de federalismo centralizador («federalismo por agregação»), evocado por *Publius*, pseudónimo de Hamilton, Madison e Jay (*O Federalista*, 1787-1788), pais fundadores dos Estados Unidos da América, mas sim de fragmentar provincialmente um poder que se considerava demasiado unificado nos poderes centrais, daí as soluções de modelos de federalismo descentralizador («federalismo por desagregação»), inspirados em Proudhon e em Pi y Margall.

O discurso confederalista e federalista português, que incorporou o nacionalismo nos seus referentes ideológicos, dada a forte componente historicista e patriótica do nosso ideário republicano, em particular pela influência de Teófilo Braga<sup>5</sup>, foi uma das matrizes mais fortes da mentalidade política dos intelectuais republicanos e do Partido Republicano Português, desde os primeiros Centros Republicanos de 1873-1876 até à revolução republicana de 5 de Outubro de 1910, apesar do debate, que sempre existiu, entre unitaristas e federalistas, onde se inseriu também o debate entre iberistas e o anti-iberistas<sup>6</sup>.

A historicidade do debate português ao redor do unitarismo *versus* federalismo permite que se surpreenda as duas principais divisões, estabelecidas na ciência política, quanto às formas de Estado: o Estado simples ou unitário e o Estado composto ou complexo. Neste último caso, insere-se a opção pela confederação (inspirada no constitucionalismo republicano suíço de 1874) ou pela federação (inspirada pelo constitucionalismo republicano norte-americano de 1787 ou pelo constitucionalismo republicano brasileiro de 1891).

O confederalismo e o federalismo, enquanto modelos políticos a consagrar após a revolução republicana portuguesa, diluir-se-iam progressivamente na transição para o século XX e praticamente desapareceram do debate público após a

<sup>5</sup> Veja-se, por exemplo, Teófilo Braga, *A Pátria Portuguesa – O território e a raça*, Porto, Lello & Irmão, 1894; Amadeu Carvalho Homem, *A Ideia Republicana em Portugal – O contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Livraria Minerva Editora, 1989.

<sup>6</sup> Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal – Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1991; Idem, «Nacionalismo e Ecumenismo – A questão ibérica na segunda metade do século XIX», *Cultura – História e Filosofia*, vol. IV, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1985, pp. 419-463; Amadeu Carvalho Homem, *A Propaganda Republicana (1870-1910)*, Coimbra, Edição de Autor, 1990; Idem, *Da Monarquia à República*, Viseu, Palimage Editores, 2001; Luís Machado de Abreu, «Pendências iberistas no Oitocentismo português», *Revista da Universidade de Aveiro. Letras*, n.º 13, Aveiro, 1996, pp. 55-68; António Martins da Silva, «Portugal e a Europa – O Discurso Europeu e Federalista da Monarquia à República», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.º 3, Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura/Palimage Editores, 2003, pp. 197-260.

Constituição de 1911 consagrar uma República Unitária – «A Nação Portuguesa, organizada em Estado Unitário, adopta como forma de governo a República» (artigo 1.º) – e um regime descentralizador para as instituições locais administrativas (artigo 66º) e para a administração das províncias ultramarinas (artigo 67.º), vindo contudo a ressurgirem, com mais visibilidade pública, durante a I República Portuguesa, entre 1919 e 1926<sup>7</sup>.

O modelo constitucional português de 1911 revia, quanto à natureza do Estado e à organização da Nação, o ideário geral federalista constante do Manifesto-Programa do Partido Republicano Português de 1891, que ainda estava formalmente em vigor em 1910-1911, como se disse, e fora elaborado fundamentalmente por Teófilo Braga<sup>8</sup>, com a colaboração de Jacinto Nunes, Manuel de Arriaga, Francisco Homem Cristo, Azevedo e Silva e Bernardino Pinheiro, todos membros da Comissão Executiva do Partido Republicano Português, eleita no Congresso de Lisboa, realizado na sede da Associação Escolar Fernandes Tomás durante os dias 4 a 6 de Janeiro de 1891<sup>9</sup>.

Nesse Manifesto-Programa, quanto à organização dos poderes do Estado, enunciava-se para o poder legislativo: Federação de Municípios, legislando em Assembleias Provinciais sobre todos os actos concernentes à segurança, economia e instrução provincial, dependendo nas relações mútuas da homologação da Assembleia Nacional; Federação de Províncias, legislando numa Assembleia Nacional, sancionava sob o ponto de vista do interesse geral as determinações das Assembleias Provinciais e velava pela autonomia e integridade da Nação. Para o poder executivo, era proposta a criação de três grandes Ministérios: segurança pública, educação pública e economia pública. Para o poder judicial, estabelece-se

<sup>7</sup> Ernesto Castro Leal, «A ideia federal no republicanismo português (1910-1926)», *Revista de História das Ideias*, vol. 27, Coimbra, 2006, pp. 251-291.

<sup>8</sup> Em 1911, Teófilo Braga defenderá a consagração constitucional da «República democrática parlamentar», a eleição parlamentar do Presidente da República por cinco anos, o sistema legislativo unicameral e a divisão administrativa do território em distritos, concelhos e freguesias ou paróquias, mostrando ser um unitarista descentralizador mas já afastado da concepção sobre o poder legislativo do Manifesto-Programa do Partido Republicano Português de 1891, pelo menos na fase de implementação e consolidação da República Portuguesa – cf. *Indicações para a Constituição Política da República Portuguesa – Apresentadas à consideração da Assembleia Nacional Constituinte de 19 de Junho de 1911*, Lisboa, 1911.

<sup>9</sup> *O Século*, Lisboa, décimo primeiro ano, n.º 3205, 7 de Janeiro de 1891, p. 1 e n.º 3210, 12 de Janeiro de 1891, pp. 1-2; Teófilo Braga, *Discursos sobre a Constituição política da República Portuguesa*, Lisboa, Ferreira, Lda, Editores, 1911, pp. 73-82. Além da referida Comissão Executiva – para a qual tinha sido erradamente eleito Sebastião de Magalhães Lima, pois manifestara anteriormente escusa mas continuava a colaborar com o partido –, o Congresso do Partido Republicano Português elegeu também uma Comissão Consultiva, composta por Latino Coelho, Elias Garcia, Bettencourt-Rodrigues, Rodrigues de Freitas, Sousa Brandão, Teixeira de Queirós e Consiglieri Pedroso.

o juízo de conciliação, preparação, arbitragem e revisão, o juízo cível e o juízo criminal, policial e administrativo.

No referente à fixação das garantias individuais, afirmava-se, entre as liberdades essenciais, a liberdade de consciência e a igualdade civil e política para todos os cultos, a abolição do juramento nos actos civis e políticos, o registo civil obrigatório, a liberdade de imprensa e de ensino, o ensino elementar obrigatório, secular e gratuito, a secularização dos cemitérios e a criação de um Panteão nacional para as honras cívicas. Quanto às liberdades políticas, consagrava-se o sufrágio universal, a representação das minorias, a autonomia municipal e a descentralização das províncias ultramarinas, a liberdade de associação, reunião e representação, o poder legislativo de eleição directa, ou o poder executivo de delegação temporária do legislativo, atribuindo à acção presidencial a competência das relações gerais do Estado. Por fim, nas liberdades civis, constavam, entre outras, a extinção das últimas formas senhoriais da propriedade, o cooperativismo, a protecção pautal à indústria nacional, a regulamentação do inquilinato ou a mudança no sistema penitenciário com a criação de colónias penais agrícolas.

Jacinto Nunes, republicano descentralista<sup>10</sup>, foi incumbido em Julho de 1891 pelo Directório do Partido Republicano Português, dentro da perspectiva de aprofundamento temático do Manifesto-Programa, de elaborar um Projecto de Código Administrativo, que concluiu em 10 de Agosto desse ano e foi publicado em 1894 como trabalho individual, visto o Directório não o ter chegado a discutir<sup>11</sup>. Repudiava a organização administrativa vigente («perfeitamente cesariana», «regime centralista», «abusos dos seus *tutores*») e propunha o regresso «à tradição nacional», confiando a administração apenas aos mandatários eleitos e subordinando os seus actos à acção repressiva dos tribunais comuns<sup>12</sup>. A divisão do território proposta nesse projecto far-se-ia em províncias, municípios e freguesias, respectivamente administradas pela Juntas Provinciais, Câmaras Municipais e Juntas de Paróquia.

<sup>10</sup> Cf., por exemplo, José Jacinto Nunes, *A Descentralização*, Lisboa, [Imprensa de Joaquim Germano de Sousa Neves], 1870; e *Reivindicações democráticas*, Lisboa, [Tipografia Nacional], 1886. Na primeira obra escreverá que a causa determinante da «desgraçada situação» era a «centralização administrativa» (p. 7); na segunda obra afirmou que a «república portuguesa será democrática, e consequentemente descentralista e liberal» (p. 134).

<sup>11</sup> José Jacinto Nunes, *Projecto de Código Administrativo*, Lisboa, [Tipografia e Litografia a Vapor da Papelaria Progresso], 1894.

<sup>12</sup> José Jacinto Nunes, *Projecto de Código Administrativo*, p. 5.

A mentalidade provincialista tinha grande audiência no republicanismo desse tempo<sup>13</sup>, devedora de várias raízes ideológicas, como o provincialismo descentralizador de Proudhon<sup>14</sup>, porém, a I República Portuguesa optará pela distritalização administrativa – seguindo a opção monárquica desde 1835/1836 – mais adequada ao consagrado unitarismo. No entanto, em Junho de 1914, o Senado aprovaria por maioria a divisão do continente português em seis províncias, mas a Câmara dos Deputados não a ratificaria: *Douro e Minho* (capital, Porto; distritos do Porto, Aveiro, Viana do Castelo e Braga); *Trás-os-Montes* (capital, Vila Real; distritos de Vila Real e Bragança); *Beira* (capital, Coimbra; distritos de Coimbra, Viseu, Guarda e Castelo Branco), *Estremadura* (capital, Lisboa; distritos de Lisboa, Leiria e Santarém), *Alentejo* (capital, Évora; distritos de Évora, Portalegre e Beja) e *Algarve* (capital e distrito de Faro)<sup>15</sup>.

Devedor dessa nova circunstância seria o projecto de Código Administrativo de Agosto de 1911, nunca aprovado na íntegra e que foi elaborado por uma Comissão nomeada por decreto de 25 de Outubro de 1910 e presidida por Jacinto Nunes, com António Caetano Macieira, José Maria de Sousa Andrade e Francisco António de Almeida, vogais<sup>16</sup>. No texto que acompanhou o documento,

<sup>13</sup> José Jacinto Nunes defendia em 1886 um sistema parlamentar bicamaral – Câmara dos Deputados (eleita por sufrágio universal directo, representava a unidade nacional) e Senado (eleito pelos conselhos provinciais, representava a federação das províncias) – e definia o Estado de forma orgânica: «[...] um Estado é uma federação de províncias, como uma província é uma federação de municípios, como um município é uma federação ou liga de indivíduos» – cf. *Reivindicações democráticas*, pp. 134, 138-139.

<sup>14</sup> Afirmou o pensador francês: «[...] a França, com os seus Estados de província, os seus direitos consuetudinários e as suas burguesias, não é mais que uma vasta Confederação [...]. Em primeiro lugar compete às províncias fazer ouvir as suas vozes. Paris, de capital tornada em cidade federal, nada tem a perder nessa transformação [...]. A absorção que exerce sobre a província congestiona-a [...]» – cf. P.-J. Proudhon, *Do Princípio Federativo e da Necessidade de Reconstituir o Partido da Revolução*. Tradução, notas críticas, estudo introdutório, cronologia da Vida e Obra e bibliografia de Francisco Trindade, Lisboa, Edições Colibri, 1996, p. 208.

<sup>15</sup> Esta divisão em seis províncias coincidia com aquela que foi divulgada em 1869, no primeiro jornal republicano federalista português: «Para longe de nós a república unitária e os seus presidentes. A Portugal o que convém é dividir-se em seis estados independentes federais. Pois não foi já este país composto de pequenos estados federais?», seguindo-se a lista dos estados provinciais do *Minho e Douro*, *Trás-os-Montes*, *Beiras*, *Estremadura*, *Alentejo* e *Algarve*; a sede do poder federal situar-se-ia em cada estado rotativamente por um período de cinco anos; em cada estado haveria uma assembleia de trinta a quarenta representantes, funcionando todos legislativamente durante mês e meio, e cada cinco meses, num deles, residia o poder executivo; o poder central reuniria cinco delegados de cada estado que só funcionariam durante um ano – cf. *A República Federal dos Estados Portugueses*, Lisboa, 1º ano, n.º 3, Outubro de 1869, p.1. Esses Estados constituiriam a «Federação dos Estados Republicanos Portugueses» – cf. *A República Federal dos Estados Portugueses*, Lisboa, 1º ano, n.º 1, Outubro de 1869, p.2. A partir do n.º 5, de Novembro de 1869, o jornal intitula-se somente *A República Federal* e, desde o n.º 7, de Abril de 1870, *República Federal*, existindo na Biblioteca Nacional de Portugal até ao n.º 40, de 31 de Março de 1871 (último número?). Por sua vez, o Centro Federal de Lisboa publicou em 1874 umas *Bases de um Projecto de Constituição Municipal*, onde se estabelecia a Federação de quatro Estados continentais e respectivas capitais: *Norte*, Porto; *Centro*, Coimbra; *Sul*, Lisboa; *Algarve*, Faro.

<sup>16</sup> *Projecto de Código Administrativo*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1911.

endereçado aos membros da Assembleia Nacional Constituinte, o Ministro do Interior do Governo Provisório, António José Almeida, constatou ter «um largo espírito de liberdade»<sup>17</sup>, sendo a proposta uma divisão administrativa do território em Distritos, Concelhos e Paróquias Civas, respectivamente administradas pela Juntas Gerais de Distrito, Câmaras Municipais e Juntas de Paróquia; os Concelhos de Lisboa e Porto seriam subdivididos em Bairros e estes em Paróquias Civas.

#### 4. República, Confederação e reorganização nacional

A visão filosófica e política regeneracionista de Alves da Veiga, inserida no que denominou ser a «escola histórico-evolucionista»<sup>18</sup>, pertencia a essa linhagem republicana confederal, municipalista e provincialista, que, desde 1890, se constituiu num importante recurso ideológico-político para uma imaginada República Portuguesa, de conteúdo profundamente democrático e socializante, assente no valor e no princípio da liberdade: «A liberdade é o direito primordial dos homens, considerado como indivíduo e como cidadão, é a verdadeira base da justiça. O fundamento essencial da ordem democrática. Renunciar a ela equivale a renunciar às qualidades do homem [...], a renunciar ao exercício das faculdades que nos pertencem, como seres inteligentes e sensíveis [...]. Mas a liberdade não representa só por si a base completa do governo democrático [...]. [...] a liberdade precisa de outro princípio para ser completa [...]. Esse princípio é o da igualdade, segundo o qual todos os cidadãos são colocados sob o mesmo pé, sujeitos às mesmas regras, aos mesmos direitos e deveres [...]»<sup>19</sup>.

As bases essenciais do seu pensamento político-social assentavam, por um lado, nas ideias organicistas de Joaquim Maria Rodrigues de Brito e solidaristas de Manuel Emídio Garcia, por outro lado, nas ideias federais provincialistas de Proudhon, e, por fim, nas ideias positivistas demoliberais de Littré. Os tópicos principais que daí decorriam, sem nunca Alves da Veiga os ter inserido num corpo dogmático de doutrina sistemática, eram fundamentalmente os seguintes:

<sup>17</sup> *Projecto de Código Administrativo*, p. 2: «E respeitador como sempre fui da autonomia municipal, considerando-a um grande fator das nossas conquistas passadas e um elemento primordial para o nosso progresso futuro, é sobretudo agradável ao meu espírito de democrata notar no projecto de Código Administrativo, que tenho a honra de vos apresentar, um largo espírito de liberdade, que honra sem dúvida a República Portuguesa».

<sup>18</sup> Alves da Veiga, *Política Nova*, p. 10.

<sup>19</sup> Alves da Veiga, *Política Nova*, pp. 63-65.



- (i) «teoria anti-individualista da *mutualismo de serviços*» (krausismo, proudhonismo) – proposta da «harmonia social» de inspiração socialista (direitos individuais conjugados com direitos sociais), recusando quer o individualismo quer o colectivismo, e procura de uma determinação específica das esferas de influência do indivíduo e do Estado (seguindo Proudhon, da liberdade e da autoridade) – doutrina de Joaquim Maria Rodrigues de Brito e de Manuel Emídio Garcia<sup>20</sup>;
- (ii) princípio de que «a sociedade é um organismo», compatibilizando a ideia de sociabilidade natural com a ideia moderna de associação – doutrina pioneira de Silvestre Pinheiro Ferreira<sup>21</sup>;
- (iii) adaptação dos sistemas de governo à especificidade dos meios sociais (história e sociologia) – relativismo político;
- (iv) representação dos interesses sociais e proposta de uma segunda câmara corporativa – doutrina de Manuel Emídio Garcia, Joaquim Pedro de Oliveira Martins, José Ferreira Marnoco e Sousa, António Egas Moniz, como antes dos krausistas<sup>22</sup>;
- (v) ideia orgânica de sociedade, que não confluiu nem no individualismo auto-suficiente nem no estatismo ditatorial, equilibrando liberdade (associação) com autoridade (Estado mínimo coordenador);
- (vi) democracia republicana federal e descentralista – Estado como federação interna (organicismo sociológico e naturalista)
- (vii) naturalização do todo social, com harmonia e autonomia dos diversos níveis – indivíduo, família, comuna ou paróquia, município ou concelho, província, nação e humanidade.

Alves da Veiga há-de mobilizar esses tópicos para uma proposta sincrética de *democracia republicana*, onde ganhavam lugar de destaque os direitos do homem, a liberdade da terra, o sufrágio universal, a instrução laica e obrigatória ou a separação do Estados das igrejas, o que permite compreender a sua adesão à legislação revolucionária do Governo Provisório de 1910-1911<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Fernando Catroga, *Individualismo e Solidarismo – De Ferrer ao sociologismo jurídico*, in *Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, Coimbra Editores, 1999, pp. 131-149.

<sup>21</sup> José Esteves Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira – O seu pensamento político*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974.

<sup>22</sup> Para a influente proposta de Oliveira Martins em «As Eleições» (1878), cf. Pedro Calafate, *Oliveira Martins*. Introdução e selecção de textos, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1990.

<sup>23</sup> Alves da Veiga, *Política Nova*, pp. 25-27.



Deve-se a Sebastião de Magalhães Lima (1850-1928) a importante divulgação de bibliografia essencial sobre o ideário republicano federal descentralista, visto ter traduzido a obra emblemática de Charles Lemonnier, *Os Estados Unidos da Europa* (Lisboa, 1874) e ter escrito e publicado *O Socialismo na Europa*, com prefácio de Benoît Malon (Lisboa, 1892), *La Fédération Ibérique* (Paris, 1893) e *O Ideal Moderno – O Federalismo* (Lisboa, 1898). Magalhães Lima influenciou muito Alves da Veiga, partilhando ambos também o ideário cosmopolista maçónico: Alves da Veiga atingiu o grau 33 do REAA em 1899; Magalhães Lima atingiu o grau 33 do REAA em 1907, ano em que foi eleito Grão-Mestre do Grande Oriente Lusitano Unido, sendo sucessivamente reeleito até à morte em 1928<sup>24</sup>. Apesar de algumas posições divergentes, dentro da mesma cultura política republicana de matriz federal, as seguintes ideias políticas de Magalhães Lima eram aceites por Alves da Veiga:

- (i) crítica ao centralismo político e administrativo da monárquica constitucional, que descrevia como oligárquica, propondo o município autónomo, federado na província, que considerava ser a tradicional divisão do território e da população, como alicerce de um novo regime federativo republicano;
- (ii) defesa da fórmula política e social associativa, municipalista e federalista republicana, fundamento de um ideário orgânico que era enunciado a partir de patamares superiores de democracia em liberdade, sempre em relação com as condições específicas do território, da raça, da tradição histórica e da solidariedade social: indivíduo livre, família livre, paróquia livre, município livre, província livre, Estado livre, Humanidade livre;
- (iii) apologia dos princípios da liberdade, da autonomia e da identidade como matrizes da organização política e social, derramados em sucessivas realizações federais: Federação Portuguesa, unitária (divergirá aqui do confederalismo de Alves da Veiga), Federação Ibérica, Federação das Raças Latina, Germânica e Eslava, Federação Europeia até se chegar à Federação da Humanidade (Alves da Veiga, apesar de ter acompanhado em 1890 Magalhães Lima numa campanha de propaganda em França e na Inglaterra em defesa da república e do federalismo peninsular, não reflectiu na *Política Nova* sobre as sucessivas federalizações inter-nacionais para além da federalização portuguesa continental, também não referindo os territórios insulares e coloniais).

<sup>24</sup> A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Editorial Delta, 1986, cols. 880-882.

Pretendendo intervir de longe, dado ser Ministro Plenipotenciário de Portugal na Bélgica, no debate na Assembleia Nacional Constituinte de 1911, Alves da Veiga, no seu referido livro *Política Nova*<sup>25</sup>, construiu a defesa intransigente do ideário descentralista, associacionista e federalista geral, na vertente confederal, pois valorizava as atribuições políticas e os poderes dos Estados Provinciais, contudo, o contexto político português constituinte era já de «*requiem* pelo federalismo»<sup>26</sup>.

Alves da Veiga inseria-se, desde a sua juventude estudantil na Faculdade de Direito de Coimbra, dentro da área intelectual republicana federalista, com aquisições do socialismo reformista, que criticava a tradição centralista e unitarista do poder e advogava uma profunda descentralização política e administrativa para «criar uma pátria nova» e «formar um povo moderno», pelo que se devia adoptar o regime de tipo federativo, tendo por base o modelo político suíço, com as necessárias modificações decorrentes da realidade portuguesa: «O regime federativo, harmonizando todos os interesses, ainda os mais divergentes, sem empregar violências nem sacrificar nenhuma das liberdades dos cidadãos, constitui certamente a forma governativa mais perfeita, a mais adequada ao espírito democrático e progressivo da nossa época»<sup>27</sup>.

A resposta política necessária, para superar a crise portuguesa finissecular do século XIX, devia assim corporizar, dentro do «carácter pacífico da democracia contemporânea», a organização da Nação em «Federação Portuguesa», com estes elementos orgânicos: Estados Provinciais, Municípios ou Concelhos e Comunas ou Paróquias. Apesar de referir várias vezes ao longo do livro o conceito de Federação, também utilizou nesse livro várias vezes o conceito de Confederação, sendo que este é o mais correcto para a caracterização tipológica da sua proposta de organização política da Nação Portuguesa, tendo em vista as atribuições legislativas, executivas e judiciais concedidas aos Estados Provinciais confederados. Pode tipificar-se a forma de Estado que Alves da Veiga apresentou como uma *República Confederal Parlamentar*, respeitando a autonomia local dos municípios e a livre iniciativa individual para um verdadeiro *self-government*, preferindo o pensador,

<sup>25</sup> A obra desenvolve-se em onze capítulos: I- A democracia e os povos; II- Das diversas formas da organização republicana; III- A federação portuguesa e os seus elementos orgânicos; IV- Princípios gerais da constituição dos poderes políticos; V- Organização da função legislativa; VI- Organização da função executiva; VII- As reformas judiciárias; VIII- Organização das instituições militares no regime republicano; IX- Princípios gerais de uma organização democrática das finanças; X- Como a República liquidará a situação financeira; XI- A federação na ordem económica.

<sup>26</sup> Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal*, pp. 276-280.

<sup>27</sup> Alves da Veiga, *Política Nova*, p. 35.

em tese, o sistema de governo presidencial norte-americano, mas considerava-o desajustado ao fraco nível de instrução do corpo eleitoral português.

Essa Confederação Republicana teria um Estado Federal (poder federal com uma Constituição) e oito Estados Provinciais/Estados Federados (poderes provinciais com as suas Constituições), não chegando a identificá-los, mas correspondentes com certeza à divisão provincial estabelecida pela reforma de 1832 de Mouzinho da Silveira, quanto a Portugal Continental: *Minho, Trás-os-Montes, Douro, Beira Alta, Beira Baixa, Estremadura, Alentejo e Algarve*<sup>28</sup>. Em cada Estado Provincial existiria um «*Assembleia Provincial*» unicamaral (função legislativa), um «*Governo Provincial*» (função executiva) e um «*Tribunal da Relação*» (7 juizes) e «*Promotor*» (função judicial), formando uma «pequena república». Esses Estados deviam ser «autónomos em tudo quanto respeitar à sua vida particular e ligados pelo laço da federação (quando ele refere federação deve estar mais correctamente confederação) para a mútua e necessária defesa dos interesses que solidariamente as possam afectar»<sup>29</sup>.

Os Estados Provinciais agregavam *Municípios ou Concelhos*, com um «*Parlamento*» (função legislativa), «*Autoridades*» (função executiva) e um «*Magistrado Municipal*» e «*Promotor*» (função judicial), que, por sua vez, eram uma união de *Comunas ou Paróquias*, com um «*Conselho Paroquial ou Junta Electiva*» (função legislativa), uma «*Autoridade*»/membro desse Conselho (função executiva) e um «*Juiz Paroquial*» (função judicial). Assinale-se que Alves da Veiga não denomina com precisão os órgãos das funções executivas municipal e paroquial e da função legislativa municipal, deixando em aberto as designações, em particular as municipais, dependentes, cremos, da definição precisa das articulações entre os poderes provinciais e municipais.

Apesar de referências paradigmáticas que encontrava nas tradições constitucionais republicanas dos Estados Unidos da América, da Confederação Helvética (principalmente) e dos Estados Unidos do Brasil (assim era então identificado constitucionalmente), ajustava-as à vida nacional, apresentando um modelo político confederativo republicano, em que, para o Estado Federal, encontramos estas principais características de legitimação e de organização política e social:

<sup>28</sup> Essas oito províncias encontram-se designadas por Alves da Veiga no seu texto «Administration», in M. M. Brito Aranha et. al., *Le Portugal – Géographique, Ethnologique, Administratif, Économique, Littéraire, Artistique, Historique, Politique, Colonial, etc.*, Paris, Librairie Larousse, s.d. [c. 1900], p. 78.

<sup>29</sup> Alves da Veiga, *Política Nova*, p. 53.

- (i) sistema eleitoral proporcional, com a restrição temporária do sufrágio universal e do referendo, dado o pouco nível de alfabetização existente, e a recusa do mandato imperativo, por ser uma «forma violenta pouco prática»;
- (ii) poder legislativo bicamaral da *Assembleia Nacional* (*Câmara Popular ou Câmara dos Deputados*, eleita, e *Câmara dos Estados Provinciais*, composta em igualdade por representantes da soberania desses Estados;
- (iii) poder executivo do *Presidente da República* e do *Vice-Presidente da República* – eleitos na Assembleia Nacional para um mandato de quatro anos, sem reeleição no quadriénio seguinte, em virtude do nosso corpo eleitoral ser pouco alfabetizado («razão bem penível»), não obstante o seu ideal ser a eleição directa (modelo da república presidencialista brasileira) – e *Ministério ou Conselho Executivo Nacional*, composto por um *Presidente*, nomeado pelo Presidente da República, e por nove *Ministros* para as áreas da Instrução Pública e Belas-Artes, Defesa Nacional, Relações Exteriores, Justiça, Agricultura, Comércio e Indústria, Administração Interior, Finanças e Bens Nacionais, Marinha e Colónias, e Obras Públicas. Esse poder perderia inevitavelmente o carácter tutelar comum, restringindo a acção coordenadora aos interesses de carácter geral para respeitar «a autonomia das localidades, que é base da política federativa, [...] onde reside a força renovadora e progressiva por excelência das sociedades modernas»<sup>30</sup>;
- (iv) poder judicial do *Tribunal Federal ou Supremo Tribunal* (10 juízes, um deles era o Presidente) e um promotor junto desse Tribunal, o *Procurador-Geral da República*;
- (v) poder fiscalizador de todos os serviços do Estado concedido *Conselho Superior da Administração Financeira do Estado*, com mais poderes, órgão que substituiu o antigo Tribunal de Contas da Monarquia Liberal, «cuja acção fiscal era improfícua e de origem essencialmente burocrática»;
- (vi) defesa da acção sindical e da sua federalização sucessiva até à *Federação Geral do Trabalho*, num processo paralelo ao da federalização política.

No argumentário essencial, filosófico e político unitarista, colocava-se a circunstância histórica da homogeneidade portuguesa desde meados da primeira Dinastia, em particular a sua unidade política, o que era reconhecido por Alves da Veiga, quando confrontava Portugal com a Espanha, a Suíça, a Áustria ou

<sup>30</sup> Alves da Veiga, *Política Nova*, p. 115.

a Alemanha, exemplos de fragmentação do território ou de diversidades etno-linguísticas. Contudo, insistia, sem aprofundar, que tínhamos «unidades administrativas [província, município ou concelho e comunas ou paróquias] bem caracterizadas, com larga base nas tradições da história nacional e no carácter e interesses das populações», o que justificaria o regime político confederativo com oito Estados provinciais, de fisionomia distinta face ao regime da propriedade, ao sistemas de cultura agrícola, às produções da terra, às indústrias, ao clima, à configuração geográfica e até quanto aos sentimentos morais<sup>31</sup>.

Profundamente optimista, após a revolução republicana de 1910, Alves da Veiga não comparava Portugal com a França ou com a Inglaterra – hábito de certos segmentos da cultura portuguesa, para acentuarem o diagnóstico de decadência nacional – mas com países da dimensão portuguesa: «Não nos faltam [...] os elementos primários, as condições essenciais para constituirmos um agregado étnico próspero, progressivo, à semelhança da Suíça, da Bélgica ou da Holanda. Só a anarquia governativa do constitucionalismo [monárquico] pode explicar como Portugal ficou atrás destes países, no lamentável estado de decadência moral, intelectual, económica e financeira em que veio encontrá-lo o movimento revolucionário de 5 de Outubro [de 1910]. Embora recente, a República já lançou aqui raízes profundas, já começou a produzir frutos benéficos, já se sente a sua influência salutar, nos domínios do espírito e no terreno dos interesses materiais»<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Alves da Veiga, *Política Nova*, pp. 52-53.

<sup>32</sup> Alves da Veiga, *Política Nova*, p. 25.

# LEONARDO COIMBRA E A I REPÚBLICA

Norberto Ferreira da Cunha \*

## 1. Introdução

As intervenções políticas de Leonardo Coimbra remontam aos seus tempos de estudante, ou seja, são anteriores à implantação do regime republicano, em Portugal, em 5 de Outubro de 1910. Todavia, nessa fase, a sua *praxis* política está marcada por um inflamado verbo de pendor anarquista, como se constata pelas suas intervenções – entre outras – na manifestação estudantil portuense realizada no Salão do Corpo da Guarda (Porto), em 24 de Março de 1907, em prol de Ferrer e Nakens<sup>1</sup>; no “comício anti-jesuítico contra a reacção”, realizado, também, no Porto (no Campo 24 de Agosto), em 22 de Agosto de 1909, organizado pela Associação do Livre-Pensamento e presidido pelo médico alienista Miguel Bombarda<sup>2</sup>; no discurso proferido num comício organizado pelo comité Pró-Humanidade, em 10 de Outubro de 1909, na Casa do Povo Portuense, contra a execução de Ferrer<sup>3</sup>; e, por fim, na criação e trabalho desenvolvido no grupo estudantil *ABC*, grupo voltado para o ensino popular e alfabetização de adultos, da iniciativa de alguns alunos na Academia Politécnica do Porto, tutelado, ideologicamente, pela figura emblemática de Kropotkine.

Radicalmente idealista, o filósofo portuense perora, então, contra o despotismo monárquico, insurge-se contra as “algemas da moral teológica” do Catolicismo e contra o “espírito de hipocrisia e embuste, de insinuação escorregadia e vil” do jesuitismo (afirmando contudo que “o problema religioso é fundamental à intrínseca especulação humana”), insurge-se contra o dogmatismo científico (presente, por exemplo, no positivismo comteano que, sob outros aspectos, valoriza), critica,

---

\* Professor Catedrático aposentado da Universidade do Minho.

<sup>1</sup> Leonardo Coimbra, “Por Ferrer e Nakens”, *Nova Silva* (Porto), ano I, nº4, 24.III.1907, pp. 3-4.

<sup>2</sup> Uma síntese da intervenção de Leonardo Coimbra pode ler-se em *A Vida* (Porto), nº35, 29. VIII. 1909, pp. 3-4.

<sup>3</sup> Ver a intervenção de Leonardo Coimbra em *A Vida* (Porto), ano V, série II, nº 42, 1909, p. 4.

sem reservas, o anarquismo “vulgar” (refém do progresso evolucionista, como se alguém pudesse “ir para a liberdade pela escravidão”), denuncia a exploração e opressão que a classe burguesa – “enorme viveiro de papagaios palradores e atrevidos” – exercia sobre as mulheres (escravizadas através da “falsa” instituição do casamento) e sobre os trabalhadores, exortando uns e outros à liberdade e à “religião do esforço” em direcção a uma sociedade mais justa, progressiva e fraterna<sup>4</sup>. Com uma clareza simplista, António Quadros reduziu este anarquismo – equidistante, no dizer de António Teixeira Fernandes, do anarquismo comunista (que estrangula a liberdade) e do anarquismo liberal (que fomenta o egoísmo e as desigualdades)<sup>5</sup> – à forma juvenil das primeiras reflexões de Leonardo sobre a Liberdade, tendo como alvo imediato – como salientou Álvaro Ribeiro – a “obstinada afirmação de que nenhum governo, nenhum regime político, satisfará jamais as generosas aspirações humanas”<sup>6</sup>. Mas o anarquismo de Leonardo era mais do que isso, muito mais do que isso. Como sublinhou Ribeiro dos Santos, o anarquismo desta geração (eu diria de *parte desta geração*), ainda que hostil a qualquer colectivismo – e mesmo ao socialismo – subsumia o seu individualismo libertador na Justiça (de matriz proudhoniana), no pacifismo de Tolstoi (condição do amor em sociedade e da recuperação do cristianismo primitivo) e no espírito científico de Kropotkine (valorizador do auxílio mútuo e alavanca de uma consciência altruísta e generosa)<sup>7</sup>. É nesta matriz anarquista que Leonardo Coimbra inscreve a sua prática política; dessa perspectiva, ataca a burguesia, a monarquia e o Catolicismo, associa o progresso e a perfectibilidade à libertação dos trabalhadores (nos quais não distingue camponeses e proletários, homens e

<sup>4</sup> Ver Leonardo Coimbra, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas*. Compilação e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Nota preliminar de Pinharanda Gomes, Lisboa, Fundação Lusíada, 1994, pp. 21-28 (doravante citaremos esta obra pela sigla *CCDE*); e, ainda, idem, “O Homem Livre e o Homem Legal”, in *Nova Silva* (Porto), Ano I, nº1, 2.II.1907, pp. 2-4; idem, “A Inquisição Positivista”, in *A Vida* (Porto) ano V, série II, nº1, 3.I.1909, p.1; idem, “O individualismo”, in *A Vida* (Porto) ano V série II, nº2, 10.I.1909, p. 1; idem, “Anarquismo de escada”, in *A Vida* (Porto), ano V, série II, nº 13, 28.III.1909, p. 1.

<sup>5</sup> António Teixeira Fernandes, “O pensamento social de Leonardo Coimbra”, in AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*. Actas do Simpósio realizado no Centro Regional do Porto, da Universidade Católica Portuguesa, 31 de Janeiro a 2 de Fevereiro de 1992, Porto, Fundação Eng. António de Almeida (1944), pp. 176-78 (doravante citaremos estas Actas pela sigla *FCOLC*).

<sup>6</sup> Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in AA. VV., *Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus contemporâneos*, org. por Sant’Anna Dionísio, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, p. 140 (referir-nos-emos doravante a esta obra pela sigla *LC/TSC*) e António Quadros, “A obra de Leonardo Coimbra no contexto cultural da sua época”, in “A obra de Leonardo Coimbra no contexto cultural da sua época”, in AA.VV., *Leonardo Coimbra, filósofo do real e do ideal* (Colectânea de estudos), Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985, p. 31 (obra doravante citada pela sigla *LC/FRI*);

<sup>7</sup> Ribeiro dos Santos, *A Renascença Portuguesa/Um movimento cultural portuense*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990, p. 60.



mulheres), privilegia, no seu processo de emancipação, a vontade e a soberania individuais (mas não a luta de classes ou a “luta pela vida” darwinista, porque a moral individualista é limitada pela “sociabilidade biológica” e pela “sociabilidade universal”) e defende a liberdade como força criadora – *indeterminada* e indeclinável (limitada, apenas, pelas leis da solidariedade) – artífice de uma “humanidade superior” por obra da sinergia dos homens livres e sem preconceitos<sup>8</sup>.

## 2. Um republicano diletante

Nos primeiros anos da I República, até à sua filiação no *Partido Republicano Português* a atitude política de Leonardo Coimbra é marcada por uma independência – quando não, também, por uma incoerência – nem sempre compreendida. A par dum envolvimento activo em prol do republicanismo, sob os auspícios do *Partido Republicano Português*, tudo faz – como disse António Quadros – para, “do seu interior, combater o predomínio das tendências positivistas [e] materialistas” mas não para obstar ao anticlericalismo, pois Leonardo, depois do 5 de Outubro, foi durante vários anos, radicalmente, anticlerical e não associava, necessariamente, o sentido ético-espiritual, personalista e cristão da vida à Igreja católica (ao contrário do que pretende fazer crer Quadros)<sup>9</sup>. Por outro lado, Leonardo Coimbra persistiu, depois da revolução republicana do 5 de Outubro, numa conduta filo-anarquista que, frequentemente, embaraçou os seus amigos e anfitriões. Entenderemos melhor essa conduta se nos lembrarmos que sempre identificou o republicanismo e falou da República – como bem disse Orlando Vitorino – como “o regime da liberdade política”<sup>10</sup>. Desta ambiguidade entre liberdade anarquista e liberdade republicana – “liberdade” que, como disse Bernardino Machado, é o *ser* da própria ideologia republicana e

<sup>8</sup> Para se entender, com mais pormenor e rigor, este anarquismo, leiam-se os seus artigos, de Leonardo “O despotismo na família”, in *Nova Silva* (Porto), ano I, nº3, 5.III. 1907, pp. 3-4; idem, “Anarquismo de escada”, in *A Vida* (Porto), 2ª série, ano V, nº13, de 29 de Março de 1909; idem, “A Inquisição Positivista”, in *A Vida* (Porto), série II, ano V, nº1, 3.I.1909, p.1; idem, “O individualismo”, in *A Vida* (Porto), série II, ano V, nº2, 10.I.1909, p. 1; idem, “Os miseráveis”, in *Miséria* (Porto), 1909 (nº único editado pelos alunos da Academia Portuense de Belas Artes). Sobre esta fase anarquista de Leonardo Coimbra, veja-se Sant’Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra. O Filósofo e o Tribuno*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, (1985), pp. 17-25 (obra que doravante citamos pela sigla *LC/FT*); António Quadros, “A obra de Leonardo Coimbra no contexto cultural da sua época”, in *LC/FRI*, pp. 30-31; António Teixeira Fernandes, “O pensamento social de Leonardo Coimbra”, in *FCOLC*, pp. 176-77.

<sup>9</sup> António Quadros, “A obra de Leonardo Coimbra no contexto cultural da sua época”, in *LC/FRI*, p. 22.

<sup>10</sup> Orlando Vitorino, “Leonardo e a Política”, in *LC/DRI*, p. 234.



condição da sociabilidade que reivindica (e não o inverso) – são exemplos quer o seu activo envolvimento, em Maio de 1911, na campanha para a eleição dos candidatos do *Partido Republicano Português* à Assembleia Constituinte, quer as reservas que pôs à sua apresentação, como “republicano”, feita por Leopoldino Loureiro, director do jornal *Comércio da Póvoa de Varzim*, antes da conferência que proferiu, alguns meses depois, ou seja, em 23 de Novembro, no Salão-Teatro deste município, numa sessão organizada pelo Grupo de Defesa da República<sup>11</sup>. Efectivamente, depois de Leopoldino Loureiro o apresentar como “republicano”, Leonardo esclareceu – corrigindo o seu anfitrião e o Grupo de Defesa da Republica (que organizara a sessão) – que estava ali sem rótulo, apenas pelo seu “amor pelo ideal da beleza, pela confraternização social e pela perfectibilidade das raças”<sup>12</sup>.

Que podem significar estas reservas de Leonardo Coimbra? Poderão significar, simultaneamente, duas coisas: quer uma espécie de protesto indirecto contra o sectarismo e o jacobinismo do Governo Provisório quer contra a sua “política de intransigência” para com os inimigos da República, defendida, por Afonso Costa, em 16 e 17 de Outubro, desse mesmo ano de 1911 (já estava em exercício

<sup>11</sup> Este Grupo via, com cepticismo e preocupação, a atitude de adesivagem dos ex-monárquicos, ao *Partido Republicano Português* (P.R.P.) e a política de atracção que lhes era feita, deliberadamente, pelo Governo Provisório da República. Expressiva manifestação das suas reservas acerca desta política de abertura aos adversários foi a moção votada, unanimemente, pelo seu comité central, presidido por Luís Soares Guedes, numa reunião efectuada no Porto, no dia 2 de Outubro de 1911, onde, entre outras coisas, se disse: “considerando que a demasiada benevolência que a República tem dispensado aos seus adversários, vem dando lugar a abusos e falsas interpretações, prejudiciais ao bom nome e prestígio do regime; considerando que aqueles que idealizaram uma República íntegra e sã não podem continuar de braços cruzados perante a actual situação política; considerando que a nefasta política de atracção, concebida e fomentada por altas esferas políticas, tende a produzir, evidentemente, uma cisão no partido republicano, estabelecendo castas e privilégios negativos dos seus princípios democráticos; considerando que, ao abrigo dessa política, têm dado ingresso no seio do partido republicano elementos bem conhecidos pela sua intolerância reaccionária e pela subida que mereceram aos politicantes da gafada monarquia brigantina; considerando que essa política tem sido feita por forma que, não merecendo o nome de atracção, com mais propriedade poderá e deverá ser apelidada de política de captação; considerando que essa política devia ser o fruto de uma sábia administração e de uma honesta manutenção dos princípios doutrinários da República, que constituíam o programa partidário”, o Grupo de Defesa da Republica deliberou: 1º, manifestar o seu mais veemente protesto “contra a forma como, no País, e, muito principalmente, no distrito do Porto se está desenvolvendo a política de atracção, que tem dado lugar a preterições de republicanos com larga folha de serviços em benefício de característicos monarquistas que ainda há meses exerciam vexames e ataques infames contra os partidários da República”; 2º, protestar contra qualquer projecto de amnistia contra os traidores e conspiradores; 3º, reclamar das Constituintes um decreto que arreste os bens dos conspiradores; 4º, reclamar contra o decreto já promulgado pelas Constituintes que coarctam, aos defensores da República, o direito de prenderem os que contra ela conspiram; 5º, manifestar, à superior autoridade do distrito, o seu protesto e repúdio pelo afastamento, dos seus lugares, de intransigentes republicanos, dando preferência a monárquicos que no antigo regime exerceram “lugares de confiança” (in *O Mundo*, 5.VIII. 1911, p. 3). Como se verifica, o Grupo de Defesa da Republica era um grupo, claramente, alinhado com aqueles que, mais tarde irão ser rotulados de republicanos “democráticos”, radicalmente, “purista” na sua doutrina republicana.

<sup>12</sup> Leonardo Coimbra, “Defesa da República”, in *CCDE*, p. 43 (inicialmente publicado n’*O Comércio da Póvoa de Varzim*, ano VIII, nº52, 23.XI, 1911, p. 2).

o I Governo Constitucional, chefiado por João Chagas)<sup>13</sup>. Mas nenhuma destas hipóteses parece corroborada por Leonardo Coimbra. Embora recorde que a religião é a “a nebulosa mãe do pensamento humano” e que o sentimento religioso não é erradicável da natureza humana – e, por isso mesmo, os governantes não podem deixar de ter em conta, nas suas medidas anticlericais, os sentimentos e expectativas do povo nem confundir o sacerdócio com o magistério laico – nega a religião “revelada” (em seu entender, qualquer religião, para ser verdadeira, tem de obedecer ao “princípio da causalidade”) e está de acordo com a separação jurídica do Estado das Igrejas, advertindo apenas que a exclusão da religião “romana”, pelo Estado, deverá ser acompanhada, simultaneamente, por uma “religião” alternativa, assistemática e inorgânica que a substitua e seja ministrada numa “educação integral”: uma religião do “incoordenável”, do “incognoscível” (diria eu), onde a *arte* recolha, sem cristalização dogmática e num progresso criador e infinito, os “mais altos ideais éticos e as últimas hipóteses metafísicas”<sup>14</sup>. Quanto à política de Afonso Costa, certamente, não lhe devia parecer odiosa nem intransigente, pois elogia o seu reformismo social<sup>15</sup>.

Pelo que fica dito, seria ainda mais descabido ver nas reservas de Leonardo Coimbra acerca do rótulo de “republicano”, com que foi apresentado na Póvoa de Varzim, um acto de indirecta simpatia por uma política extra-partidária e extra-parlamentar – como a dos governos até então presididos por João Chagas, Augusto de Vasconcelos e Duarte Leite – favoráveis, *em princípio*, a uma amnistia política e à revisão das leis do Governo Provisório, em especial da Lei da Separação (como pretendiam os artífices desses Governos, ou seja, os unionistas de Brito

<sup>13</sup> Afonso Costa apresentara na Câmara dos Deputados um projecto de lei contra os “conspiradores” anti-republicanos – que não foi aprovado pela maioria parlamentar do chamado “bloco” (assim chamado porque nas presidenciais unira camachistas, almeidistas e independentes) – no qual propunha: para os crimes previstos nos nº 1 e 3 do decreto de 28 de Dezembro 1910, a suspensão das garantias individuais consignadas nos nº 20 e 21 do art. 3º da Constituição; a aplicação deste artigo 3º, aos processos pendentes e ainda não julgados; a atribuição, exclusiva, aos juízos e tribunais criminais da comarca de Lisboa, os julgamentos dos crimes de conspiração; o alargamento ilimitado de testemunhas para estes crimes; o julgamento dos réus ausentes com os presos; a suspensão de funções e de todos os vencimentos, a qualquer o empregado ou funcionário público de qualquer categoria, que fosse arguido de crime previsto no seu projecto de lei; a demissão de qualquer funcionário público que fosse pronunciado, a partir da data de pronúncia (sem prejuízo da sua reintegração se fosse absolvido); e a suspensão (na 1ª vez) e, quando reincidentes, a demissão, de todo o qualquer funcionário, administrativo ou judicial, que se provasse ter sido negligente no cumprimento do seus deveres, impostos por este projecto de lei (in *O Mundo*, 17.IX. 1911, p. 3).

<sup>14</sup> Leonardo Coimbra, “A separação da Igreja do Estado”, in *A Montanha* (Porto), nº34, 8.IV.1911, p. 1; e ainda, idem, “O padre e a educação”, in *A Montanha* (Porto), nº38, 14.IV.1911; idem, “Um aspecto da Lei da Separação”, in *A Montanha* (Porto), nº51, 29. IV.1911; idem, “O que é a verdade?”, in *A Montanha* (Porto), ano II, nº410, 28.VI.1912, p. 2.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*.

Camacho, os evolucionistas de António José de Almeida e os independentes, em suma, os chamados “bloquistas”, hostis ao radicalismo do *Governo Provisório* e do continuador da sua política, o *Grupo Parlamentar Republicano Democrático*, chefiado por Afonso Costa). A atitude de Leonardo, relativamente, às medidas anti-clericais do Governo Provisório não foi, pois, de repúdio. Leonardo considerava os padres – recordemos – homens “incompletos, duplamente incompletos”, porque careciam da autonomia da razão e da vontade<sup>16</sup>. Apenas advertiu que era necessário substituir a religião romana por uma “nova religião” – uma religião laica que preenchesse as necessidades éticas e metafísicas da natureza humana; e viu, nesta “nova religião”, muito mais vantagens do que na religião romana.

Leonardo, no Outono de 1911, parece, pois, politicamente, mais próximo do Governo Provisório e de Afonso Costa, ou seja, do republicanismo “radical”, do que da política dos “bloquistas” ou – como já se então se dizia – do republicanismo “conservador” (expressão usada por António José de Almeida, para se distinguir dos “afonsistas”, durante um comentário por ele feito, na apresentação, ao Congresso da República, do Governo de João Chagas, em Setembro de 1911). Mas mesmo aqui é preciso ter algum cuidado. É preciso evitar o simplismo. Leonardo Coimbra, em fins de Setembro de 1911, advertia que radicalismo e conservantismo eram meras tendências e não “sistemas” e que “o conservantismo sistemático”, tendo em conta a inevitável interacção das coisas e pessoas, era uma utopia perigosa e “um absurdo”<sup>17</sup>. Igualmente absurdo e utópico era o desiderato do radicalismo como “sistema” – “querer a simultaneidade do real e do ideal”<sup>18</sup>. Mas se Leonardo repudia um e outro, repudia ambos – como sublinha – pelo seu absolutismo e dogmatismo. Nessa medida, considera-os *conservadores*. O radicalismo (não como sistema) é, do seu ponto de vista, uma outra coisa: “é ser verídico, justo e corajoso”, mas sem nunca incorrer no dogmatismo ou cair num pensamento *fechado*. É do lado daqueles que tendem para este *radicalismo*, que está a opção política de Leonardo, é esta opção política que recomenda<sup>19</sup>. Este minimalismo político e a ausência duma estrutura orgânica para o seu radicalismo, tornou equívoco o seu republicanismo: era republicano quando os republicanos eram radicais, ou seja, “verídicos, justos e corajosos”; não era republicano quando os republicanos eram conservadores. Mas esta distinção

<sup>16</sup> Idem, “O Padre e a educação”, in *A Montanha* (Porto), ano I, nº 38, 14.IV.1911, p. 1.

<sup>17</sup> Idem, “Radicais e conservadores”, in *A Montanha* (Porto), ano I, nº 148, 21.VIII.1911, p. 1.

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*.

tornava Leonardo Coimbra mais inclinado para as tendências anarquistas (pelo seu assistematismo) do que para *qualquer* republicanismo (ainda que, em princípio, estivesse mais inclinado para o *radical* do que para o *conservador* (leia-se, democrático *versus* bloquista, respectivamente). Todavia, esta distinção, apesar de vaga, ajuda-nos a compreender, mais facilmente, a *indeterminação* deliberada do seu percurso político subsequente. Como veremos.

### 2.1. Leonardo ante os “democráticos” e os “bloquistas”

Desde Outubro de 1911, Leonardo Coimbra passou a desempenhar as funções de Director do Colégio do Órfãos de Braga – um prémio do *Partido Republicano Português* – ainda que, rapidamente, se tenha incompatibilizado com o provedor do orfanato, de cuja direcção se demitiu, devido ao pendor pedagógico largamente libertário que pretendeu imprimir à instituição (mandou apear o sino da capela do orfanato, dispensou os alunos das regulares obrigações religiosas, aboliu os castigos escolares e incitou os alunos à liberdade através dum *são convívio com a natureza*)<sup>20</sup>. Esta auréola anarquista ainda o nimbava, nos fins de 1912, como o mostram os receios dos conservadores da Póvoa de Varzim, quando o filósofo portuense foi ali colocado como professor do Liceu (1912-1914)<sup>21</sup> e onde, também, aderirá à Maçonaria – provavelmente, sobre a influência de Santos Graça – iniciando-se na loja local *Luz e Caridade* com o nome simbólico de Kant<sup>22</sup>. Todavia, esses receios, rapidamente, se volveram em aplauso entusiasta, após a conferência proferida pelo filósofo portuense sobre “Os humildes”, em 23 de Novembro de 1912, a pedido do seu amigo Santos Graça e presidida pelo republicano poveiro, dr. Caetano Oliveira<sup>23</sup>. Mas se Leonardo Coimbra, nas suas intervenções publicas, deixou claro, ainda que implicitamente, o seu afastamento do anarquismo, não mostrou grande entusiasmo pela governação republicana.

<sup>20</sup> Sobre o que Leonardo Coimbra passou no Colégio e as razões que o incompatibilizaram, veja-se a entrevista que deu ao jornal republicano *A Montanha* (Porto, 15.XII. 1911), reproduzida na antologia *CCDE*, p. 44 e Sant’Anna Dionísio, *LC/FT*, pp. 41-43.

<sup>21</sup> Sobre a estadia de Leonardo Coimbra, na Póvoa de Varzim, como professor, veja-se o estudo exaustivo de Pinharanda Gomes, “Leonardo Coimbra na Póvoa de Varzim, (1912-1914)”, in *Póvoa de Varzim. Boletim Cultural*, edição da Câmara Municipal, vol. XXVII, nº 1, 1990, pp. 81-152 e, no que aos receios dos poveiros diz respeito, vejam-se as pp. 92-93. Doravante citaremos este artigo pela sigla *LCPV/PV.B.C.*

<sup>22</sup> A.H. de Oliveira Marques, *Dicionário de Maçonaria Portuguesa*, I, Lisboa, Editorial Delta, 1986, cols. 360-61. Leonardo Coimbra transitará, em 1919, para as lojas maçónicas lisboetas *Madrugada e Renascença*, atingindo o grau 3, nesse mesmo ano, mas foi irradiado da instituição, em 1930, por falta de pagamento das quotas (*ibidem*). Sobre o papel de Santos Graça na entrada de Leonardo na Maçonaria ver Pinharanda Gomes, *LCPV/PV.B.C.*, pp. 88 e 123.

<sup>23</sup> L. Coimbra, in *CCDE*, p. 52. Veja-se, a este propósito, António Santos Graça, “Leonardo Coimbra, professor do Liceu da Póvoa de Varzim”, in *LC/TSC*, pp. 127-28.

Recordemos que estavam no poder, desde Setembro de 1911 – e estarão durante todo o ano de 1912 – Ministérios de iniciativa presidencial, onde predominavam os “unionistas” de Brito Camacho, com o apoio da maioria parlamentar (o “bloco”), governos que não parecem ter tido a simpatia de Leonardo Coimbra, pois referindo-se à situação política, em fins de 1912, lamentava que a República se tivesse divorciado da “alma popular” e tivesse optado pela “política de campanário”, ou seja, por uma política ao serviço de interesses mesquinhos e partidários e não do interesse público<sup>24</sup>. Este desencanto mantinha-se no início de 1913, como se pode verificar pelo teor da sua conferência proferida, no dia 31 de Janeiro deste ano, no Centro do Partido Republicano da Póvoa de Varzim, onde Leonardo Coimbra desvalorizou o “sentimento revolucionário” do *5 de Outubro* relativamente ao do *31 de Janeiro*, apesar da sua “brilhante apoteose à República e à Liberdade”<sup>25</sup>. Por sua vez, conta António Sérgio a Raul Proença – em cartas enviadas a este, do Brasil, de 21 de Abril de 1913 e Maio do mesmo ano – que Leonardo Coimbra o informara que a República portuguesa – e essa informação aparece associada à opinião de Sérgio sobre Afonso Costa – “ia o pior possível”, ainda que, alguns dias depois, Leonardo tenha dito – sublinha Sérgio – o contrário ao *Mundo*, ou seja, tenha elogiado e bajulado um regime que considerava “torpe”<sup>26</sup>. Ora, pelas cartas de Sérgio a Proença, ficamos com a convicção de que Leonardo Coimbra, quando falou da República, se estava referir, também, a Afonso Costa, elogiando e bajulando, n’*O Mundo*, um regime que ele, o próprio Coimbra, considerava torpe. Ora estas conclusões estão longe de ser verdadeiras. Cotejando as datas das cartas de Sérgio a Proença, com a entrevista dada por Leonardo a Oldemiro César (publicada pelo *Mundo*, em 10 de Agosto de 1912), concluiu-se que a opinião de Leonardo Coimbra, sobre a República, foi manifestada a António Sérgio pouco antes de 10 de Agosto de 1912 (data de publicação da entrevista d’*O Mundo* a Leonardo). Ora, como nessa ocasião, dirigiam, ainda, os destinos do país os governos do “bloco” (unionistas, evolucionistas e grupo de deputados republicanos independentes), quer

<sup>24</sup> Idem, “Virtudes públicas”. Conferência proferida no Centro Republicano Português da Póvoa de Varzim, em 30.X.1912 (onde estava na parede, ao lado da bandeira nacional, o retrato de Afonso Costa), reproduzida pel’*O Comercio da Povoia de Varzim*, ano X, nº 2, 15.XII.1912, p. 2 (in *CCDE*, p. 54). Veja-se, ainda, Pinharanda Gomes, *LCPV/PV.B.C.*, pp. 99-100.

<sup>25</sup> Idem, “A República e a Liberdade”, *O Comercio da Povoia de Varzim*, ano X, nº 10, 9.II.1910, p.2, in *CCDE*, p. 57 e Pinharanda Gomes, *LCPV/PV.B.C.*, pp. 110-112.

<sup>26</sup> António Sérgio, *Correspondência para Raul Proença*. Organização e introdução de José Carlos González, com um estudo de Fernando Piteira Santos, Lisboa, Publicações D. Quixote/Biblioteca Nacional, Lisboa, 1987, pp. 49 e 53.

isto dizer que não era, de forma alguma, a Afonso Costa que se estava a referir a alegada opinião de Leonardo sobre a República, mas aos “bloquistas”. Por outro lado, na citada entrevista que Leonardo deu a *O Mundo* não encontrei as invocadas frases de “elogio bajulador” para com a República e para com a situação política, a que se refere Sérgio. O que Leonardo diz nessa entrevista – dada com o propósito de esclarecer as finalidades da *Renascença Portuguesa* – é que os republicanos, no seu afã de combaterem o regime monárquico (regime do “roubo”) e de acrisolar a sociedade portuguesa, recorreram a meios (creio que Leonardo estava a pensar em filosofias pró-naturalistas, como o positivismo e o evolucionismo) que não eram os mais adequados à nossa regeneração moral; regeneração que também não se devia esperar de qualquer “igreja política ou literária”, mas sim, primordialmente, das forças “criadoras” do espírito. E mais não disse. Se Leonardo, em Agosto de 1912, qualificou a situação política, em carta a Sérgio, como “torpe”, a entrevista que deu a *O Mundo*, nesse mesmo mês, em nada contraria essa opinião (a não ser que também não é – como diz Sérgio – um “elogio bajulador” à República). De qualquer modo creio que se pode afirmar, pelas suas opiniões, manifestadas na citada entrevista d’*O Mundo* de 1912, e, mais tarde, nas conferências proferidas na Póvoa de Varzim, em Novembro desse mesmo ano e, em Janeiro de 1913, que o novo regime, sob a governação dos “bloquistas” o desencantava, sob vários aspectos (mas não ao ponto desse desencanto indiciar qualquer saudosismo pela Monarquia ou por uma qualquer alternativa política hostil ao parlamento e aos partidos políticos, ou desvalorizadora destes).

## 2.2. *Leonardo perante a política de intransigência (Afonso Costa) e de acalmção (Bernardino Machado)*

No início de Janeiro de 1913, o Ministério de Duarte Leite demite-se, afirmando este, na Câmara, que o fizera porque deixara de haver pontos de vista comuns essenciais entre o poder executivo e o poder legislativo e por não haver mais razões para a constituição de governos de concentração republicana. O Presidente da República, Manuel de Arriaga, convidou, então, o chefe dos evolucionistas, António José de Almeida, a formar um Governo de coligação com os unionistas, de Brito Camacho. Todavia, a falta de apoio do *grupo parlamentar dos republicanos independentes* à amnistia desejada por António José de Almeida levou este a renunciar à formação do Governo. Mas a recusa de António José de Almeida não se esgotava apenas nessa razão, como sabemos por uma decla-

ração do *Grupo Parlamentar Independente* – do qual faziam parte, entre outros, Mendes Cabeçadas, Guilherme Nunes Godinho, José Maria de Pádua, José Dias da Silva, José Luís dos Santos Moita, Joaquim Cerqueira da Rocha, António Valente de Almeida, Manuel Bravo, Francisco Cruz, António Maria da Silva, Albino Pimenta de Aguiar, António José Lourinho, João Luís Ricardo, Amorim de Carvalho e Jorge Velez Carço – publicada n’*O Mundo* de 12 de Janeiro de 1913. Nessa declaração, os republicanos “independentes”, confirmavam terem sido procurados por um delegado do chefe do Partido Evolucionista e confirmavam terem-se mostrado disponíveis para apoiar o novo Governo, mas sob várias condições: a sua “absoluta autonomia política” perante os grupos parlamentares, não assumirem “qualquer compromisso sobre amnistias”, aceitarem, sim, rever a lei da Separação “mas mantendo as suas bases e eliminando da parte regulamentar apenas o que se refere a hábitos talaes, cultuais, e pensões às famílias de padres”; e “manter, para o Porto e Lisboa, a lei eleitoral das Constituintes, pois lhes parecia inconveniente a nomeação de comissões administrativas”. Portanto, as razões da renúncia de António José de Almeida a formar Governo eram mais amplas: mesmo numa fórmula de compromisso, não podia contar com o apoio incondicional do Grupo dos republicanos independentes; e estes não estavam dispostos nem a apoiar uma amnistia, nem uma revisão de fundo da lei da Separação nem a revisão da lei eleitoral, no sentido que pretendiam os evolucionistas.

Malograda esta tentativa, o Presidente da República chamou, então, Afonso Costa – cujo partido tinha a maioria relativa na Câmara dos Deputados – a formar o IV Governo Constitucional. Saíram da cena governativa os “bloquistas” e os governos transpartidários e de “concentração republicana”, para dar lugar ao Governo de um só partido. Do novo Governo farão parte, além de Afonso Costa (Presidência e Finanças), Rodrigo Rodrigues (Interior), Álvaro de Castro (Justiça), Pereira Bastos (Guerra), Freitas Ribeiro (Marinha), António Macieira (Estrangeiros) e António Maria da Silva (Fomento). Mas o novo Governo não tinha a maioria absoluta no Parlamento, precisava de apoios; e teve-nos (por ocasião da apresentação do Governo na Câmara) quer por parte dos unionistas (na intervenção de Brito Camacho) quer dos socialistas (pela voz do deputado Alfredo Ladeira). Mas não teve o apoio dos evolucionistas, comprometendo-se, no entanto, António José de Almeida a uma “leal fiscalização”. Apesar destes condicionalismos – o Governo estava dependente dos votos dos unionistas – Afonso Costa, na declaração ministerial apresentada no Congresso da República, em 10 de Janeiro, disse que o seu ministério não se deixaria arrastar para pugnas



estéreis e apaixonadas e procuraria realizar uma obra que, no essencial, poderia ser a de um “governo de concentração”, dando especial atenção às finanças e ao orçamento, à execução do código administrativo, aos problemas de assistência sanitária, à votação da lei de responsabilidade ministerial (que estava no parlamento para apreciação), às leis relativas à Igreja (que eram para cumprir “tais quais são”), a mudanças na lei penal, à organização judiciária, às eleições administrativas, à reforma da Armada e ao fomento das colónias. E tudo isto faria – como dissera, pouco antes, no Directório do Partido – “sem transigências”, para dar um novo alento ao país. E foi isso mesmo que procurou fazer, a começar pela “questão religiosa”.

Pela portaria n.º19, de 21 de Janeiro, o Governo repudiou a encíclica pontifícia *Acta Apostolicae Sedis* como ofensiva da Lei da Separação e, consequentemente, negou o beneplácito do Estado à sua divulgação pública. Por sua vez, anarquistas e sindicalistas foram, implacavelmente, combatidos, perseguidos e presos pelo Governo de Afonso Costa – como este prometera, numa conferência sobre “socialismo, catolicismo e sindicalismo”, proferida nos fins de Janeiro – porquanto lhes atribuíra todas as perturbações da sociedade portuguesa<sup>27</sup>. Finalmente, o Governo, com o apoio dos unionistas, rejeitou as propostas de amnistia apresentadas na Câmara dos Deputados por Machado Santos e António José de Almeida, (a primeira em Janeiro e segunda em Fevereiro), acusando Afonso Costa a iniciativa dos evolucionistas de inoportuna e “intempestiva”, pois não havia quaisquer circunstâncias internas ou externas que aconselhassem e justificassem essa deliberação do poder legislativo em prol de “criminosos políticos”<sup>28</sup>. Esta réplica do chefe do Governo aos evolucionistas foi, também, uma oportunidade para se demarcar, claramente, de António José de Almeida, não sem sublinhar haver entre ambos um mínimo denominador comum: a defesa da República. De resto – como disse Afonso Costa – a política de um e outro giravam “em pólos absolutamente opostos”, havia entre ambos “divergências completas, inteiras, fundamentais”, e até no modo de implantação dos seus projectos políticos divergiam: António José de Almeida defendia processos de apaziguamento e concertação, “métodos pouco violentos” enquanto ele, Afonso Costa defendia que se devia proceder para com os criminosos políticos “com energia inquebrantável, de harmonia com a lei”<sup>29</sup>. É evidente que esta política intransigente do Governo

<sup>27</sup> Sobre esta conferência e a sua publicação integral ver *O Mundo*, de 26 e 27.I.1913, p. 1.

<sup>28</sup> Apud *O Mundo*, 20.II.1913, p. 3.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, p. 1.



de Afonso Costa para com aqueles que conspiravam e combatiam a República – como os “couceiristas”, a Igreja Católica e os radicalismos políticos (anarquistas e sindicalistas) – acabou por gerar tensões e conflitos sociais, até então nunca vistos, ao ponto dos últimos terem congeminado o assassinato (não consumado) do Presidente do Ministério, na sua casa da Praia das Maças.

Como reagiu Leonardo Coimbra a esta política “democrática” radical, “corajosa”, mas não, necessariamente, verídica e justa? Não sabemos. Tendo em conta a sua aversão aos dogmatismos (não só religiosos, mas também políticos e mesmo científicos e, implicitamente, à suposta “política científica” que muitos republicanos invocavam), é de crer que Leonardo Coimbra tenha reprovado a “cegueira” política implícita nos apupos (a que não eram alheios os simpatizantes e militantes do Partido Democrático) com que António José de Almeida e os seus correligionários foram recebidos no Porto, em meados de Março; é até mesmo de supor que pusesse reservas prudenciais às palavras de Afonso Costa, proferidas por ocasião das celebrações do aniversário da Lei da Separação, dizendo que se essa lei fosse retocada seria para ficar mais forte<sup>30</sup>. E chocado terá ficado, certamente, com as severas recriminações do Partido Democrático – como se fosse uma “igreja política” – ao ex-Governador de Moçambique, Alfredo de Magalhães, por alegada indisciplina partidária (não avisou, previamente, o Governo), ao denunciar, publicamente, na Sociedade de Geografia de Lisboa, a má gestão colonial dos ministros republicanos das Colónias (ainda que Alfredo Magalhães venha a ser eleito, pouco depois, membro efectivo do Directório do Partido, no Congresso de Aveiro, de 6 a 8 de Abril). Poder-se-á objectar a estas conjecturas, que Leonardo Coimbra, na campanha eleitoral para a Câmara da Póvoa de Varzim, em Novembro de 1913, não só saiu em defesa do Partido Democrático mas que se candidatou a Delegado Efectivo da Póvoa de Varzim, à Junta Distrital, por este partido<sup>31</sup>. É verdade<sup>32</sup>. Mas creio que esteve do lado do Partido Democrático não para consolidar o seu precário emprego de professor e dissipar dúvidas, na opinião publica, sobre o seu suposto radicalismo, mas simplesmente por acreditar que o partido do seu amigo Santos Graça era o guardião dos “esfarrapados” e da sua liberdade, ou seja – como esclarece – daquela liberdade criadora que só existe numa alma livre (e, portanto, pode viver, também, num corpo miserável), que

<sup>30</sup> In *O Mundo* 21. IV.1913, p. 1.

<sup>31</sup> Leonardo Coimbra, “Os esfarrapados”, in *O Comércio da Póvoa de Varzim*, ano X, nº48, 10.XII.1913, p. 1.

<sup>32</sup> Sobre as vicissitudes locais deste acto eleitoral ver a sua minuciosa descrição em Pinharanda Gomes, *LCPV/PPV.B.C.*, pp. 119-122.

é a ponte do homem para o super-homem (não o super-homem brutal e “quase canibalesco” de Nietzsche, mas “o homem que está para além do homem, como a natureza é a aparência de uma trans-natureza divina que a sustenta e exalta”), que é a *ratio essendi* da transformação da “massa adormecida”, do “rebanho” num povo fremente, inquieto, “prenhe de virtudes”<sup>33</sup>. Em suma, só o Partido Democrático estava ao lado daquela “massa anónima” que outrora fizera as pirâmides do Egipto, que converteu, em úbere, a terra selvagem, porque só ele respeitava e estimulava aquela “liberdade criadora” ínsita à natureza humana e que a levava à sua superação.

Mas se Leonardo pensava assim do Partido Democrático – e creio que sim – como avaliava as violentas perseguições e repressões do Governo – com o apoio de Brito Camacho e do seu partido – aos sindicalistas e o alegado tratamento desumano aos presos políticos? Embora Leonardo Coimbra tivesse um enorme apreço pela liberdade (em seu entender, factor constituinte de uma personalidade autónoma e, portanto, moral), também advertiu que tinha limites: as leis da solidariedade. E estas leis, aparentemente, não eram respeitadas nem pelos sindicalistas nem pelos conspiradores monárquicos, uns e outros correligionários de “sistemas” radicais (sistemas que procuram a coincidência do real com o ideal) e, por isso, eram – na óptica de Leonardo – modalidades do conservadorismo. Deste ponto de vista é crível que Leonardo tenha condenado, *in mente*, o movimento revolucionário do capitão Lima Dias, de 27 de Abril, em que estiveram implicados anarquistas e sindicalistas (mas também militantes republicanos da Oposição) e apoiasse, ainda que tacitamente, as palavras de Afonso Costa, proferidas, a este propósito, na Câmara dos Deputados, onde advertiu que lançaria mão de “todas as medidas necessárias” para defender a República, ainda que alguns deputados – como Machado Santos – considerassem certas medidas, como o exílio dos revoltosos de 27 de Abril para os Açores, uma “crueldade inútil”<sup>34</sup>. Nesta ordem de ideias é, perfeitamente, razoável pensar-se que Leonardo tenha, também, condenado as bombas lançadas, na rua do Carmo, à passagem do cortejo camoniano, no dia 10 de Junho, e reconhecido não só como “justa” a violenta repressão governamental sobre os alegados artífices desse acto – os sindicalistas – que Afonso Costa denunciou, no Parlamento, como “criminosos de delito comum” (e não como “inimigos da República”) mas como “verdadeiras” as suas palavras

<sup>33</sup> Leonardo Coimbra, “Os esfarrapados”, in *O Comércio da Póvoa de Varzim*, ano X, nº48, 10.XII.1913, p. 1.

<sup>34</sup> Apud *O Mundo*, 27 a 30.IV. 1913, pp. 1 e 2 e, ainda, no mesmo jornal, 5 a 9.V.1913, pp. 1 e 3.

(também aí proferidas, e não era a primeira vez que as dizia), de que ele mesmo era um “defensor do socialismo do governo”, mas não da sua propaganda pelo facto (ponto de partida para ditaduras hediondas)<sup>35</sup>. E Leonardo ainda menores dúvidas terá tido – se algumas teve – quanto à “justa” condenação da tentativa monárquica de assalto a vários quartéis, em 20 de Julho, e consequentes e inúmeras prisões de civis e militares, no dia seguinte, em Lisboa<sup>36</sup>, assim como à sua reiteração (mas com muito mais amplitude) em 20 de Outubro, sob a chefia de João de Azevedo Coutinho (e uma ainda maior repressão governamental)<sup>37</sup>. Por fim, não o deve ter impressionado pouco a tentativa de assassinio de Afonso Costa por anarquistas e sindicalistas, descoberta em 1 de Agosto<sup>38</sup>; aquele mesmo Afonso Costa que poucos dias antes dessa tentativa falhada, fora apostrofado, publicamente, por António José de Almeida, no seu jornal, de “imperador da ralé” e “general civil da turba infrene na rua”<sup>39</sup>.

Mas a situação do Governo ainda mais se agravou no Outono desse ano de 1913, quando Brito Camacho lhe retirou o seu apoio, por causa do Partido Democrático ter deliberado apresentar candidatos próprios a deputados em todos os círculos eleitorais, nas eleições suplementares de meados de Novembro, inviabilizando a pretensão do chefe unionista de aumentar o seu magro grupo parlamentar através ou da ausência de candidatos democráticos em determinados círculos eleitorais ou do apoio do seu voto aos candidatos unionistas (nos círculos onde os democráticos não concorressem). Com este desentendimento, o Partido Democrático ficou ainda mais fragilizado, perante uma Oposição que intensificou os seus ataques, quer através da *propaganda* pela imprensa, pelo boato e pela difamação (fomentada por evolucionistas e unionistas) quer pela *acção* contra-revolucionária (monárquicos) e por manifestações grevistas e arruaças (anarquistas e sindicalistas). Poder-se-ia pensar, todavia, que a vitória dos democráticos nas eleições suplementares de 16 de Novembro – onde ganharam as 37 vagas sujeitas ao escrutínio popular, alcançando, deste modo, a maioria absoluta na Câmara dos Deputados – bastaria para conter a investida dos seus adversários. Não. Apesar da legitimidade eleitoral do Governo sufragada pela vontade popular – reforçada com nova vitória dos democráticos nas eleições

<sup>35</sup> Afonso Costa, in *O Mundo*, 12.VI.1913, p. 3.

<sup>36</sup> Ver *O Mundo*, 20 e 21. VII. 1913, p. 1.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 21 a 26.X.1913, pp. 1 e 2.

<sup>38</sup> Sobre esta conspiração contra Afonso Costa, ver *O Mundo*, 25 a 30.IX.1913.

<sup>39</sup> Apud *O Mundo*, de 28.VII.1913, p. 1.

municipais de 30 de Novembro – a desestabilização política e social continuou. Mas não era fácil à Oposição descortinar razões legítimas para defender a demissão do Governo. A “propaganda pelo facto” (de anarquistas e sindicalistas) era condenada por todos os partidos republicanos (da Oposição ou não), sendo, eventualmente, censurável apenas a maior intransigência e violência do Governo na sua punição. Era, também, uma questão de “grau” e de estratégia o que separava o Governo da Oposição republicana, quanto às medidas tomadas por aquele contra a Igreja Católica, os conspiradores, o clericalismo militante e os contra-revolucionários. E quanto às medidas económico-sociais, se queixas havia – e havia – só ao operariado e aos trabalhadores em geral, era legítimo tê-las, pois o Governo (e os anteriores!) não tocaram na propriedade, não reformaram a agricultura, não incentivaram formas de organização da produção de riqueza alternativas ao capitalismo tradicional (como o cooperativismo), nem tomaram medidas visando fomentar a justiça distributiva (mas apenas melhorar as condições de produtividade – como as condições laborais e os horários de trabalho). Portanto, a contestação, se tinha alguma razão de ser, era da parte daqueles a quem Leonardo Coimbra chamava, com profunda simpatia e solidariedade, os “esfarrapados”. Mas estes não tinham a simpatia nem a solidariedade dos unionistas e dos evolucionistas (os primeiros, republicanos “moderados”; os segundos “conservadores”, como os denominou Afonso Costa numa entrevista ao jornal parisiense *Le Radical* de 23 de Abril de 1913, retomando uma distinção já feita, em 1912, em entrevista dada ao *L’Humanité*). Quanto ao Partido Democrático este distinguia entre os “esfarrapados” bem comportados, ou seja, os que se submetiam às leis, em última instância, derivadas da vontade popular, e os “esfarrapados” insubmissos, para quem as leis era um artifício da burguesia para dominar o poder político e invocar legitimidade para a ordem estabelecida, que permitia a exploração indefinida dos trabalhadores.

Ora é nesta situação de grave instabilidade político-social que Leonardo Coimbra, supostamente, se “filia” no Partido Democrático, que desde Novembro tem a maioria absoluta na Câmara dos Deputados. *O Mundo* – órgão oficioso do Partido Democrático – diz que Leonardo se “filiou” em 8 de Janeiro de 1914, ainda que desde há muito fosse um “democrático”<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Ver *O Mundo*, de 8.I.1914, p. 1. Sobre a alegada adesão de Leonardo Coimbra ao *Partido Democrático*, veja-se Pinharanda Gomes, *LCPV/PV.B.C.*, pp. 122-124. Na verdade há um equívoco nesta filiação. Pinharanda Gomes também afirma que Leonardo Coimbra aderiu “formalmente” ao P.R. P. em Janeiro de 1914. É verdade que *O Mundo* deu grande publicidade a esta “filiação”. Não é crível que Leonardo Coimbra ignorasse esta notícia (mais

Porque se associou, voluntariamente, num partido político, e em particular ao Partido Democrático, ele que afirmava ser avesso a todos os dogmatismos e a qualquer “igreja política”? Há duas explicações possíveis: ou Leonardo Coimbra, perante as investidas, radicalmente, hostis e violentas que o *Partido Democrático* teve de enfrentar, em 1913, e reconhecendo nele e em Afonso Costa os verdadeiros baluartes da “República dos esfarrapados” – como sabemos Afonso Costa, por mais de uma vez, se afirmou socialista e até mais socialista que o próprio Partido Socialista – decidiu alistar-se, por convicção, nas suas fileiras (porque viu aquela República em perigo); ou foi uma decisão oportunista, tomada *depois* da maioria absoluta alcançada pelo Partido Democrático nas eleições suplementares de 16 de Novembro e, *antes*, da demissão do Governo Afonso Costa (27 de Janeiro).

Ora não me parece que tenha havido oportunismo na decisão de Leonardo Coimbra. A meu ver, associou-se ao Partido Democrático, por três razões: por verificar que a “República dos esfarrapados” estava em perigo, por obra dos radicalismos da esquerda socialista (anarquistas e sindicalistas), da direita republicana (evolucionistas e unionistas) e dos monárquicos, ou seja, por um múltiplo e contraditório movimento *conservador* (como era, em sua opinião, todo o radicalismo); isto mesmo parece confirmar-se quando, no fim de 1919, afirma ter entrado para o P.R.P. porque era o partido onde, apesar dos seus erros, “uma mais firme vontade republicana se patenteava viva e atenta”<sup>41</sup>; em segundo lugar, porque Leonardo Coimbra estava convencido da “superior sabedoria da maioria do povo” – sobretudo do povo rural – que reconhecia como o detentor das “grandes representações colectivas” e eminente portador das virtudes quotidianas (necessário ponto de apoio para os grandes saltos do heroísmo, da dignificação e socialização do trabalho e da sua conversão num fim moral), ainda que soubesse que eram as minorias quem, pela força ou pela astúcia, governavam<sup>42</sup>; em

---

tarde ou mais cedo). E não a desmentiu. Mas também é verdade que, em Outubro de 1919, Leonardo Coimbra aparece no Congresso do Partido Republicano Português, no último dia dos trabalhos, para, numa breve intervenção pública, filiar-se no Partido; e ninguém o veio vituperar, denunciando que era a segunda vez que o fazia. Não creio, porém, que esta filiação, de 1919, tire veracidade à notícia d’*O Mundo*. A explicação razoável deste imbróglio está nas próprias informações que nos são dadas por Pinharanda Gomes: em 22 de Dezembro de 1913, o centro poveiro do P.R.P. reuniu, para tratar de assuntos correntes, e mediante proposta que foi aceite por unanimidade, Leonardo Coimbra foi eleito “sócio de mérito” do P.R.P. poveiro, deferência que Leonardo aceitou (Pinharanda Gomes, *ibidem*, p. 123). Mas se assim foi, na realidade, Leonardo Coimbra não se filiou no P.R.P., mas a aceitação da distinção que lhe foi atribuída, tem o mesmo significado e amplitude de uma “filiação”.

<sup>41</sup> Apud *O Mundo*, 7.XI. 1919, p. 1.

<sup>42</sup> Leonardo Coimbra, “Em louvor das maiorias”, in *A Tribuna* (Porto), 13.V.1920, in *Dispersos. V. Filosofia e Política*. Compilação, Fixação do Texto e Notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, Lisboa, 1944, pp. 117-8. Doravante citaremos esta obra pela sigla *D/V/FP*. Sobre as “maiorias” em Leonardo Coimbra veja-se António Teixeira Fernan-

terceiro lugar, pela sua admiração por Afonso Costa que, em sua opinião, era a mais representativa imagem da República, sobre a qual os “críticos dissolventes”, os “cépticos assassinos” e “a chuva miudinha, insidiosa e tenaz de alguns republicanos” destilavam ódios e calúnias numa “deformação maquiavélica”, cujos efeitos iam muito para além do próprio homem<sup>43</sup>.

Porquê Afonso Costa “a mais representativa imagem da República”? Porque representava a República com a qual Leonardo se identificava e que o caudilho democrático sempre reivindicara como sendo o seu projecto: uma República a caminho do *socialismo integral* (como o concebia Benoît Malon), radical nas suas medidas anti-clericais e educativas (porque as *revoluções morais* deviam preceder, constitutivamente, as demais mudanças), gradualista no plano político (ou seja, com um poder político sufragado, periodicamente, pela vontade popular e exercido pelos partidos) e, continuamente, rectificativo em matéria económico-social (crescente intervenção do Estado na sociedade, mas tendo sempre em conta as suas tradições e idiosincrasias). Creio que foram estas as verdadeiras razões da associação de Leonardo ao P.R.P.

Poder-se-á argumentar contra estas razões, o facto da sua adesão não ter acarretado qualquer *militância* posterior, ou seja, nada ter alterado, para diferente, quanto à situação política em que, anteriormente, se encontrava. A ser verdade que nada passou a ser diferente, na vida política de Leonardo Coimbra, depois da sua associação ao P.R.P., outras motivações podem ser invocadas para a explicar – como a *vontade de poder* e uma *clarificação* do seu republicanismo. A primeira não me parece verosímil. Leonardo Coimbra não ignorava, no início de Janeiro de 1914 (quando aderiu ao Partido Democrático), que o Governo estava sob o fogo intenso da Oposição. E não creio que tenha ficado surpreendido com a demissão do Governo de Afonso Costa, em 27 de Janeiro, na sequência do grave conflito que opôs o Senado (onde o Partido Democrático era minoritário) ao Governo, que deixou de se apresentar naquele órgão do Poder Legislativo, a partir do dia 17, alegadamente por causa das manobras dilatórias que o Senado

---

des, *art. cit.*, in *FCOLC*, pp. 179-181 e Leonardo Coimbra, “A Democracia”, in *República* (Porto), 25.II. 1929, p. 1. Orlando Vitorino contesta esta afeição de Leonardo Coimbra pela democracia política e representativa. Em sua opinião, Leonardo Coimbra, embora republicano, nunca foi um democrata, pois não só a democracia continha um elemento que alegadamente lhe era antipático – “a cracia, o poder dominador do demos, o povo entendido como poderoso e dominador, o povo tratado como aritmética social, como (...) a maioria esmagadora” – como o seu conceito de povo transcendia qualquer aritmética social, identificando-se mais com a *res publica*, a *vox populi* ou “voz de Deus” auscultada pelas minorias (ver Orlando Vitorino, “Leonardo e a Política”, in *LC/DRI*, pp. 237-39).

<sup>43</sup> Idem, “O jornal e a opinião”, *D/VPF*, p. 120-122 (inicialmente publicado n’*A Tribuna* (Porto), Ano I, nº 33, 26.V.1920).

utilizava para obstruir a sua acção executiva. A não comparência dos membros do Governo no Senado levou este a queixar-se, ao Presidente da República, que o Governo estava a pôr em causa o Poder Legislativo, o que não era verdade, pois o Poder Legislativo era constituído por duas Câmaras e não por uma só, e só ambas, em conjunto, ou seja, em Congresso (onde os democráticos tinham a maioria absoluta) podiam dirimir, constitucionalmente, o conflito com o Senado (e que certamente seria a favor do Governo). Não o entendeu, assim, Manuel de Arriaga que, violando a Constituição e cedendo ao apelo de “engrandecimento” ilegítimo dos poderes presidenciais, por parte de uma minoria do Congresso, ou seja, do Senado (cuja gravidade e alcance os democráticos não deixaram de denunciar e sublinhar), em nota pública, de 23 de Janeiro, sugeriu, a Afonso Costa, o seu afastamento, o que este fará, apresentando a sua demissão em 27 desse mês.

Mas se Afonso Costa deixou o Governo, o Partido Democrático tinha a maioria absoluta na Câmara dos Deputados, a maioria das câmaras municipais e um novo Ministério (o V Governo Constitucional) presidido por um adversário dos “bloquistas” (evolucionistas e unionistas), grande amigo de Afonso Costa e um convicto defensor da continuação da obra do Governo Provisório, a saber, Bernardino Machado, convidado por Manuel de Arriaga, para formar Governo, nos primeiros dias de Fevereiro de 1914. Portanto, se a filiação partidária de Leonardo Coimbra tivesse sido movida pela vontade de poder, não lhe teriam faltado oportunidades para a concretizar. Mas não a procurou. Já a *clarificação* político-partidária do seu republicanismo parece-me uma razão aceitável, dada a ambiguidade manifestada, a esse propósito, em algumas iniciativas políticas para as quais fora convidado no passado. Mas esta razão não é, de modo algum incompatível com as que apresentamos. Pelo contrário. Completa-as. Os meses de Outubro, Novembro e Dezembro de 1913 e o mês de Janeiro de 1914 tinham sido de grande turbulência e conflitualidade política e social. A República social e reformista parecia em perigo. Era preciso tomar posição, escolher a barricada. Foi o que fez Leonardo Coimbra. Se não traduziu essa “associação” numa activa militância foi porque o Governo de Bernardino Machado (trans-partidário, mas com vários democráticos como ministros) não a tornou necessária. Senão vejamos.

Bernardino Machado, foi convidado a formar Governo por Manuel de Arriaga em 2 de Fevereiro de 1914, com o objectivo de “normalizar a vida parlamentar”, mais exactamente, preparar e realizar as eleições exigidas pelo fim da Legislatura (5 anos). Bernardino, porém, achou que as eleições, para decor-



rerem num clima de apaziguamento social, exigiam, como condição prévia, uma amnistia política, a revisão da Lei da Separação e um novo estatuto para as classes laboriosas. Apesar destas intenções, foi recebido com animosidade pelo Senado<sup>44</sup> e posto, de sobreaviso, por Brito Camacho (que já tivera palavras de grande animosidade para com ele, quando embarcou para tomar posse do cargo de ministro de Portugal no Brasil) advertindo-o, indirectamente – numa réplica parlamentar a Afonso Costa<sup>45</sup> – que a obra do Governo Provisório fora nefasta e que só nele participara para evitar que fizesse males maiores. O recado estava dado a Bernardino Machado, que sempre defendera que a obra do Governo Provisório estava incompleta e, por isso mesmo, era para continuar e concluir. E o recado não era para menosprezar pois evolucionistas e unionistas tinham uma maioria de bloqueio no Senado. Apesar de todas estas reservas dos republicanos conservadores, Bernardino Machado governou mais a contento destes do que dos democráticos. Com o apoio de Afonso Costa e do seu partido, conseguiu, em Fevereiro, a aprovação de uma amnistia política (em nome de uma reconciliação nacional que os próprios democráticos – e com razão – não acreditavam). Em Março conseguiu que se iniciasse, com a aprovação do Partido Democrático, o debate da revisão da lei da Separação. Mas em Abril, nem esta fora revista, nem a lei eleitoral elaborada, nem votado o Orçamento de Estado. Tal como esperavam os democráticos, a política de apaziguamento e pacificação de Bernardino Machado teve efeitos, exactamente, opostos. De tão generosa e escrupulosa que foi, acabou por provocar efeitos nefastos. Citemos alguns exemplos. Em Abril, o Governo nomeou vários governadores civis, hostis aos democráticos (de tal maneira que não tardarão queixas sobre o de Lisboa por andar a sanear republicanos históricos, o que acabará por desencadear a sua demissão compulsiva); por sua vez, os presos amnistiados, em Fevereiro, entenderam como fraqueza e abdicação a generosidade da República, o que os motivou a condutas conspiratórias, insolentes e injuriosas para com ela e para com o Governo (que os indultara) e até agressões impunes, nas ruas de Lisboa, a cidadãos republicanos com os quais não tinham nenhuma questão pessoais, gerando-se não o clima de acalmação que justificara o apelo do Governo à amnistia mas o reacendimento das passadas e famigeradas tensões políticas. No fim de Abril torna-se do domínio público que a Câmara de Barcelos era, totalmente, monárquica e, depois dela,

<sup>44</sup> Ver *O Mundo*, 11. II.1914, p. 1.

<sup>45</sup> Apud *O Mundo*, 20.III.1914, p. 3.



em Maio, também se tornaram, maioritariamente, monárquicas as câmaras de Penela e de Murça; e, no mesmo mês de Maio, causou escândalo quer a *saibrada* que a polícia municipal lançou sobre os populares republicanos que assistiam, de longe, à récita do Teatro Nacional, alegadamente realizada para obras de beneficência, onde comparecera uma assistência “retintamente monárquica” que foi para a varanda do teatro irritar os populares e que, por isso mesmo, foi por eles apupada, quer o inquérito à supracitada carga policial que se saldou em coisa nenhuma, mandado instaurar pelo Governo para apurar responsabilidades pelo abusos e excessos das forças da ordem. Um outro grave acontecimento fragilizou o Governo de Bernardino Machado aos olhos dos democráticos: a autorização concedida, em Abril, por mediação do Governador Civil do Porto, ao requerimento de um jesuíta – Pestana da Silva – que vivia, em La Guardia (Galiza), e pedira para visitar os seus pais, na capital do Norte, por alegadamente, estar em vias de morrer. O deferimento deste pedido, por Bernardino, à rebelia da Lei da Separação e da autorização do Congresso, provocou uma tempestade política no Parlamento. Exautoraram-no vários deputados, como Urbano Rodrigues, Almeida Ribeiro e Adriano Pimenta, entre outros. Bernardino defendeu-se da acusação de ilegalidade e inconstitucionalidade, alegando em sua defesa, a generosidade da República, pois conseguia, deste modo, que os jesuítas, que tinham renunciado à pátria e à família, voltassem a estas (o que seria desejável para todos); mais disse que enviara um médico para saber do real estado de saúde do requerente e advertiu, por fim, a Câmara, que, acima da lei que expulsara os jesuítas, estava uma outra – a abolição da pena de morte—que há muito fora proscrita do país. Os democráticos responderam a Bernardino que não era a ele mas ao Congresso que competia interpretar as leis, e que, com a sua decisão, se colocara acima delas (o que nem o Parlamento fazia). Almeida Ribeiro lamentou a decisão de Bernardino, não esperava que ele infringisse, tão descarada e claramente, a Constituição, e que por mais artimanhas em que se escudasse, se o visado fosse encontrado pelas autoridades em território nacional seria, legalmente, preso; concluindo, por fim, que se os argumentos de Bernardino vingassem como aceitáveis, qualquer dia teríamos uma República “ultramontana e clerical”. Também Adriano Pimenta disse que os democráticos assistiam “magoados e vexados” ao desrespeito, às leis, pelos ministros de Bernardino Machado e que lamentava que um “genuíno republicano”, como ele, viesse à Câmara defender um jesuíta, advertindo para os perigos dos seus excessos de cordialidade para com os inimigos da República. O deputado democrático Henrique Cardoso compreendia a bondade da atitude de

Bernardino, mas a sua generosidade não só não podia violar a lei Fundamental como, por esse modo, abria as portas aos inimigos da República; o problema de Bernardino – disse – era o seu “larguíssimo coração” que tantas vezes o traía! Bernardino Machado replicou aos deputados que o criticaram, que sempre fora anticlerical mas que o seu combate não era contra enfermos mas contra homens válidos, e que o citado jesuíta não vinha a Portugal gozar direitos políticos e civis, mas apenas o direito à vida; por isso, o Executivo mantinha a sua decisão de autorizar a sua entrada no país, salvo se o Congresso – que era soberano em tal matéria – não o permitisse; e o Congresso não o permitiu, tanto mais – como mais tarde se veio a apurar – Pestana da Silva não sofria de qualquer doença. Mas se este incidente, malquistou as hostes democráticas contra Bernardino Machado – não por duvidarem do seu genuíno republicanismo, mas por uma “cordialidade” irrealista e perigosa para a consolidação do novo regime – um novo incidente, agravou ainda mais este mal-estar. Bernardino Machado, em fins de Maio, ainda que em nome “pessoal”, foi saudar o patriarca de Lisboa, Mendes Belo, na sua chegada a Lisboa, pela sua recente nomeação como cardeal do Vaticano. Para os democráticos esta atitude era incompreensível. Bernardino Machado ignorava ou dava de barato os insultos com que, frequentemente, era mimoseado pelo jornal da Igreja, a *Nação*; e esquecia, também, que Mendes Belo, aquando da amnistia de Fevereiro, não tivera para com Bernardino Machado, quer como pessoa quer como ministro, qualquer gesto que justificasse a honra que deste recebeu. Mesmo que tenham sido a título pessoal, as suas saudações ao máximo prelado da Igreja, em Portugal, foram vistas pela opinião pública como um acto de abdicação da República.

Mas se, no plano clerical, Bernardino Machado tomou iniciativas que provocaram um grande descontentamento entre os democráticos (que, além de manifestações públicas em defesa da inviolabilidade da lei da Separação e algumas escaramuças de populares com padres, me parecem não terem ido mais longe pelas relações de amizade entre Afonso Costa e Bernardino, que tinha este na conta do seu “único” amigo), no plano político esse descontentamento não foi menor: a amnistia aos conspiradores, as nomeações de gente hostil aos democráticos para lugares políticos de relevo (inclusivé o convite a ex-monárquicos para fazerem parte do Governo – como a Freire de Andrade, para Ministro dos Negócios Estrangeiros, em 7 de Maio), a sua incapacidade para manter ministros democráticos no seu Governo (como aconteceu, aceitando como válido o *processo de intenções* feito pela Oposição acerca da concessão, nunca consumada,

das “águas do Ródão” a António Maria da Silva) e a sua exclusão do Governo seguinte (o VI Governo Constitucional), a que presidiu também, mas para o qual convidou – infrutiferamente, é certo – alguns conservadores encartados, como o professor Caeiro da Mata (da Universidade de Coimbra); finalmente, a sua incapacidade em realizar eleições gerais – principal objectivo do seu mandato governativo – adiando-as, em 19 de Setembro, *sine die*, sob o pretexto do início da I Guerra Mundial, que ia exigir – era sua convicção – um “governo nacional”.

Objectivamente esta politica de cordialidade e reconciliação, dos dois Governos de Bernardino Machado não só favoreceu a Oposição como prejudicou a sua “família” politica – os democráticos – provocando efeitos opostos aos que o Chefe do Governo esperava: mais conflitualidade social, religiosa e política. Mas a oposição, através dos evolucionistas, não satisfeita com a saída dos ministros democráticos do V Governo Constitucional de Bernardino Machado, procurou forçar o novo Governo, presidido por este, a retomar a questão das “águas do Ródão”, através da discussão parlamentar do parecer que sobre esta concessão fora emitido pelo Supremo Conselho Administrativo (deste modo se desgastava a imagem dos democráticos e se adiava a votação do Orçamento). Em vão. A proposta dos evolucionistas foi vetada pelo Partido Democrático. Em reacção, os evolucionistas fazem, em 12 de Julho, um comício contra o Governo e, em 23 de Julho, juntamente com os unionistas deixam de comparecer no Congresso, que apesar de reaberto em 26, encerra, contudo, a 29, sem ter reunido. Mas, a 5 de Agosto, perante a eclosão da I Guerra Mundial, Bernardino Machado convoca-o, extraordinariamente, ao abrigo do decreto nº 134, para o dia 7, conseguindo a aprovação, por votação unânime, de uma moção governamental de solidariedade para com a Inglaterra, nossa aliada; e em 23 de Novembro, o mesmo Congresso autoriza Portugal a intervir, militarmente, na Guerra. Entre estes dois momentos pró-intervencionistas, os monárquicos aproveitam o clima de instabilidade, interno e externo, para atacar, uma vez mais, o regime, através de um pronunciamento militar – que se malogrou – iniciado em Mafra, em 20 de Outubro, sob a liderança do major Rodrigues Nogueira. A tudo isto acresce que Bernardino Machado não tinha o apoio da maioria do Senado. Já durante os dois primeiros Governos Constitucionais – o de João Chagas e o de Augusto de Vasconcelos – o Senado procurou desacreditar, perante a opinião pública, a sua integridade moral e a sua honorabilidade política, insinuando que favorecera amigos, ao tempo em que fora ministro dos Negócios Estrangeiros do Governo Provisório; Senado que também recorrera, com sucesso, a Manuel de Arriaga

para este, violando a Constituição, sugerir a demissão do IV Governo Constitucional, presidido por Afonso Costa; Senado cujas comissões metiam na gaveta – donde só saíam a ferros (quando saíam) – os projectos que lhe eram enviados pela Câmara dos Deputados (onde os democráticos tinham a maioria)<sup>46</sup>. Pode, pois, dizer-se, como dizia *O Mundo*, em meados de Junho, que a política de Bernardino Machado fora um fiasco, que o país se tornara ingovernável e que os monárquicos só esperavam que o país se aniquilasse, que morresse, que a República e os republicanos se suicidassem, não para implantarem uma alternativa, mas para o saquearem, para a tão esperada *pilhagem*...

Que pensaria Leonardo Coimbra de tudo isto? Provavelmente não divergiria, no essencial, dos correligionários do P.R.P. Certamente reconhecia a bondade das intenções de Bernardino Machado – tanto mais que este já dera provas do seu intransigente republicanismo, da sua reiterada vontade de continuar e concluir a obra do Governo Provisório (opção que lhe custara a perda da eleição para Presidente da República, em 1911), e não escondia que a sua “família” política (se alguma tivesse de ter), era a dos “democráticos”. Recordemos aqui a resposta parlamentar de Bernardino Machado a Jacinto Nunes (já antes dada no Senado), em meados de Junho, a propósito deste deputado republicano se ter insurgido, na Câmara, contra a apreensão governamental de certos jornais monárquicos: “a República – disse Bernardino Machado – não tem de ser fiscalizada por monárquicos; (...). O governo não precisa nem precisam as instituições, de que os nossos inimigos façam luz sobre os nossos actos. Sobre os nossos actos somos nós mesmos que fazemos luz, dando-lhes toda a publicidade. Quem fiscaliza as instituições republicanas são os próprios republicanos que, às vezes, querem fiscalizar tanto que fiscalizam de mais. (...). O Governo não usou de uma lei de excepção. O Governo só usou a lei de imprensa de 1910, aplicando o artigo 11º, parágrafo único. Enquanto essa lei for lei há-de cumprir-se como lei. Agora o parlamento está efectivamente no seu direito de alterar a lei e ele, (...), cumprirá, obedientemente, a resolução do parlamento. Mas por ora é lei. O governo tem usado da máxima tolerância com todos os jornais, tolerância extremamente latitudinária, mas é preciso desde já que diga à Câmara que assim como não há hoje, em Portugal, um partido monárquico, também não há uma opinião monárquica e que o que por aí se chama jornais monárquicos são pasquins! Os monárquicos são homens incapazes de constituir um partido porque em Portugal, os homens

<sup>46</sup> [redacção], “Prova Real”, *O Mundo*, 4. VI. 1914, p. 1.

de bem da Monarquia, (...), estão connosco. O que resta? Restam os novos, os parasitas do país! A sua tolerância representa apenas um acto de desdém para com todos eles, porque o governo e a República não se arreceiam, absolutamente nada, de todas as suas conspirações”<sup>47</sup>. Eis mais um testemunho, e muitos outros poderia trazer à colação (e alguns, certamente, Leonardo não ignorava), que me levam a crer que o filósofo portuense não terá duvidado nunca da bondade das intenções da política de Bernardino Machado e do seu lastro, genuinamente, democrático. Já o mesmo não direi das consequências dessa política (o regresso do clericalismo e de um ostensivo e provocatório monarquismo, sobretudo a partir de Maio). Mas terá ficado na expectativa – como tantos outros militantes do Partido Democrático.

Mas se a política de apaziguamento de Bernardino Machado terá tido as reservas de Leonardo, não a teve, de certeza, a sua decisão de propor ao Congresso da República, em 7 Agosto, o nosso apoio à Inglaterra, na sequência da eclosão da I Guerra Mundial e, em 23 de Novembro, a autorização da nossa intervenção na Guerra ao lado dos Aliados. O Congresso aprovou uma e outra proposta de Bernardino, por unanimidade. Com o nosso compromisso de participarmos na Guerra, ao lado dos aliados, estava salvaguardado o nosso património colonial, a integridade da “pátria”, cuja partilha, entre a Inglaterra e a Alemanha, esteve quase consumada, antes da eclosão do conflito. Bernardino Machado sabia-o. A sua missão governativa estava cumprida. E em 5 de Dezembro apresentou a demissão do seu Governo.

### 3. Leonardo e a I Guerra Mundial

Tudo o que dissemos sobre as opções políticas de Leonardo Coimbra e a sua maior ou menor proximidade do Partido Democrático, ganha novos contornos e pregnância face à opção que tomou perante os intervenientes na I Guerra Mundial. Leonardo, durante o conflito, esteve sempre ao lado dos Aliados, como ao lado dos Aliados estiveram sempre os democráticos e os Governos da *União Sagrada* (1915-1917), com ou sem evolucionistas. Mas contra os Aliados esteve a Ditadura de Pimenta de Castro (1915), o Sidonismo (1917-1918), os monárquicos e os unionistas puseram reservas à nossa intervenção militar no conflito. Ora há, em geral, uma relação de causalidade recíproca (que não é uma causalidade eficiente

---

<sup>47</sup> Apud *Diário da Câmara dos Deputados in O Mundo*, de 13. VI.1914, p. 3.

mas uma conexão compreensiva) entre a posição tomada, relativamente, a estes acontecimentos e o alinhamento ao lado dos Aliados ou da Alemanha. Assim aconteceu, também, com Leonardo Coimbra. Não certamente pelos motivos imediatos dos políticos, mas por outros subjacentes a estes (e sua justificação, supostamente, última). São eles, as suas ideias *filosóficas* sobre a *guerra europeia*, ou seja, sobre a I Guerra Mundial.

Por ocasião do conflito era consensual que as suas motivações tinham sido comerciais e materiais. Expansivas e de engrandecimento por parte da Alemanha, defensivas e de paz por parte dos Aliados; de um lado, uma horda satânica, do outro os exércitos de Deus; de um lado a barbárie e o Mal e, do outro, a civilização e o Bem. Esta bipolaridade não só facilitou a mobilização e coesão da soldadesca dos Aliados, como lhes incutiu a crença de que estavam diante de uma nova Cruzada. Neste contexto era fácil estigmatizar os que não estavam ao lado dos Aliados como “traidores” à “mátria”, à civilização cristã ocidental, inimigos do Bem. E os “neutros” eram apodados de “pilatos” ou seja, de tomarem uma posição que, afinal, redundava, na prática, no eventual sacrifício da própria vida dos que lutavam pelo Bem. Não se julgue que o desenlace da guerra acabou com este contencioso moral; manteve-se durante muitos anos e os vencedores traziam-no à liça, no parlamento ou nos jornais, sempre que julgaram oportuno. Tornou-se uma arma política, mesmo quando já se tinham esfumado as suas razões, restando apenas a vaga ideia de que os Aliados eram os bons e os alemães e os germanófilos eram os maus. Era quanto bastava. É para o que servem os cadastros.

Leonardo Coimbra, felizmente, não tinha – melhor dizendo, esforçou-se por não ter – esta interpretação simplista, maniqueísta e instrumental da guerra europeia. Também ele estava de acordo quanto às motivações, imediatamente, comerciais e materiais que a desencadearam. Mas sabia – como assinalou – que as trocas comerciais tinham um alcance que as transcendiam<sup>48</sup>, eram apenas um dos aspectos de uma concorrência mais vasta – a luta pela vida – que, ao contrário do que pensava Darwin, não era um fenómeno “mecânico” e, meramente, vital, mas uma acção “essencialmente espiritual”, porque todas as trocas humanas implicam a sociabilidade e esta é um fenómeno, especificamente, espiritual<sup>49</sup> (o

<sup>48</sup> Leonardo Coimbra, “O sentido da guerra”, in *Dispersos, IV. Filosofia e Religião*, Editorial Verbo, Lisboa, 1991, p. 48 (inicialmente publicado n’ *A Águia*, Porto, 2ª série, IX, nº 52-54, 1916). Doravante citaremos esta obra pela sigla *D/IV/FR*.

<sup>49</sup> Idem, “O espírito e a guerra”, in *D/IV/FR*, p. 99 (inicialmente publicado in António de Magalhães, António de Magalhães, D.J., *A Perenidade do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Braga, 1956, pp. 29-32).

que, como sabemos, não é tão claro como parece – basta lembrar a “sociabilidade” das abelhas, das formigas e dos castores). Os beligerantes da I Guerra Mundial podiam ser apontados, depreciativamente, como “comerciantes”, mas, muito mais do que isso, eram “metafisicamente” comerciantes, porque entre eles se jogavam, em última instância, valores espirituais<sup>50</sup>. Mas Leonardo excede-se nestas conexões, pois não há qualquer relação causal necessária entre a sociabilidade humana (e a concorrência enquanto parte dela) e a eclosão das guerras. Se assim fosse, a concorrência entre dois hipermercados ou dois atletas que disputam por alcançar o primeiro lugar quanto a um objectivo, antecipadamente, fixado, podia ser considerada uma espécie de “guerra”. Uma outra interpretação, que me parece mais aceitável do que pretende dizer Leonardo, é que, sendo o homem, por definição, um ser sociável (e não o lobo do próximo) e a sociabilidade, intrinsecamente, espiritual, o conhecimento dos motivos e modalidades da guerra deve começar pelo Espírito e pelas *ideias* (que são a sua expressão viva e animada). É nas *ideias* (cujo papel é unificar a diversidade do real) que está o segredo da inteligibilidade da guerra<sup>51</sup>. Dito de outro modo, não a entenderemos nunca contando espingardas, aviões, tanques de guerra, etc., mas através de um rastreio introspectivo que não é nunca quantitativo.

Começa por dizer-nos Leonardo que a Guerra põe diante de nós a realidade brutal da Morte, a sua existência tangível; e, com ela, a consciência aguda quer da precaridade e finitude da nossa existência quer da nossa transcendência sobre o que é imediato e descontínuo, sobre o *aquém* e *além* que somos enquanto totalidade, enquanto pensamento “universal”<sup>52</sup>. A guerra devolve-nos a dimensão universal que fomos perdendo e obnubilando à medida que nos realizamos (em concreto), com ela tomamos consciência da nossa pequenez, do que *devemos ser* perante o que *somos*, com ela parece esfumar-se o fatalismo da nossa finitude (porque nunca, como na guerra, os outros são, também, parte de nós). Por isso, tem razão Leonardo quando diz que a guerra é uma “imensa e grandiosa experiência moral”<sup>53</sup>, onde a sociabilidade humana tem a oportunidade de alcançar patamares ainda mais elevados, projectando-os num novo direito internacional; enfim, uma tragédia donde podem surgir novas “sínteses de vida”, pois Leonardo

<sup>50</sup> Idem, “O sentido da guerra”, in *D/IV/FR*, p. 48.

<sup>51</sup> Idem, “O espírito e a guerra”, in *D/IV/FR*, p. 99.

<sup>52</sup> Idem, “Um nova arma de guerra”, in *D/V/FP*, pp. 247-252 (inicialmente publicada em *A Capital*, Lisboa, ano VII, nº 2342, 22.II.1917).

<sup>53</sup> Idem, “Significado da guerra europeia (Portugal na Guerra)”, in *D/V/FP*, p. 258 (texto da conferência feita no Centro Evolucionista de Lisboa, em 4.VII.1918 e publicado na *República*, Lisboa, ano VIII, nº 2660, 9.VII.1918)



acredita – na pegada de Aristóteles e de tantos outros filósofos posteriores (de pendor conservador, como De Maistre e Bonald) – que as guerras, por via do terror e da piedade, depuram e purificam as almas<sup>54</sup>. Sem dúvida que as guerras nos mostram que a vida de cada um de nós é precária, que ela vale mais como *projecto* (como diria Gehlen) do que como *objecto*; e que seria um desperdício esgotar aquele neste. Nas guerras, o todo ganha ascendente sobre as partes, a sociedade sobre o indivíduo. Mas nem sempre a consciência “universal” da tragédia da guerra acrisola a humanidade – como adverte. Ter consciência da *extensão* da guerra, das suas aparências (do caos e mortes que provocam) não tem, só por si, qualquer valor moral. O seu valor está na consciência do *dever* que provoca em nós – dever que move o ser humano para a piedade e para o amor ao próximo, para a fraternidade, enfim<sup>55</sup>. Portanto a guerra, enquanto caos e morte, não tem qualquer valor moral; só começa a tê-lo, quando o homem se dá conta que esse caos e essa violência ilimitada são irracionais – ou seja, estão para além de toda a “ratio”, são da ordem da mera animalidade – e que os homens, por mais inimigos que sejam, são, radicalmente fraternos, são irmãos, não pelas razões aduzidas por Darwin, mas como parte de uma “unidade” metafísica que transcende a sua pluralidade (como, também, mostrou o Cristianismo).

Mas essa unidade a que se refere Leonardo não é uma unidade, prioritariamente, económica, mas uma unidade espiritual, onde o factor económico é apenas uma das suas condições – “como a terra o é da flor e do fruto”. A unidade espiritual – adverte – não resulta duma *soma* (por exemplo, da soma das nações que venham a ser amigas), porque “não há harmonias de zeros, mas de belezas e almas”<sup>56</sup>. O humanismo que esta unidade espiritual vivifica – humanismo criador, universalista e fraternal – não é fruto de uma nova aritmética de homens, de um novo contrato social, mas um humanismo de sentido vertical, ou seja, um humanismo que transcende os seus artífices e protagonistas, que se eleva, unifica e identifica com a consciência universal de todos eles – consciência espiritual à qual podemos chamar “Deus”; por isso, para Leonardo, é também um “humanismo de amor” porque nessa consciência universal, as coisas e os seres encontram o seu lar e um sentimento comum de pertença ou parentesco, com

<sup>54</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>55</sup> Idem, *ibidem*, p. 259.

<sup>56</sup> Idem, *ibidem*, p. 260.



o seu Criador<sup>57</sup>. Mas não se julgue que por este humanismo espiritual *não ser* deste mundo, que este lhe é estranho, que não lhe diz respeito. É exactamente porque *não é*, que o homem, na busca de si, o *humaniza* e *autografa* – como disse Kant – mostrando que só pelas trevas, pelo que se ignora, se ascende à luz (como mostrou Platão). O humanismo espiritualista, pela sua natureza e fins, desperta, no homem, a “consciência crítica” da fantasmagoria ou fenómenos que o rodeiam, mostrando que o Universo, *em si* – e com ele “o homem numenal” – estão para lá da nossa vontade e que o que está ao alcance desta não são mais do que “fantasmas”. Por isso, o humanismo espiritualista, sem menosprezar a ciência, faz dela obra sua, retira-lhe o lastro de nova religião da humanidade com que alguns a quiseram e querem aureolar, como se tratasse de uma Providência Divina saída do génio humano. Só este tipo de humanismo – sublinha Leonardo – salvaguarda a *liberdade*, ao mostrar, como fez Kant, que a *coisa em si* excede a *coisa para nós* (na qual, para Schopenhauer, pelo contrário, aquela se inclui) e nessa dualidade se torna possível inscrever não só o determinismo do mundo mas a indeterminação (a liberdade humana) que torna possível conhecê-lo e “falseá-lo” (como diria Popper). E é essa bipolaridade ontognoseológica que torna possível não só o conhecimento do mundo como é, mas como deve ser (o imperativo moral), porque o espírito moral é co-substancial à natureza humana, é “o seu modo de ser” dentro da natureza<sup>58</sup>. É essa liberdade, decorrente da natureza espiritual do homem, que torna possível que a criatura não fique refém do seu criador, mas seja o seu templo vivo, a sua voz insatisfeita. Foi a França – na óptica de Leonardo – quem, melhor que ninguém, herdou este génio *criador* e livre, oriundo da Grécia clássica. Por isso só a a inteligência francesa – tributária de Descartes – é “socrática, isto é, geradora de sistemas e realidades, sem deixar de ser suficientemente irracionalista, isto é, capaz de se opor ao seu próprio esgotamento pela actualidade”<sup>59</sup>. O filósofo do *Discurso do Método* – como bem assinalou Leonardo – *socratizou* os conceitos da mecânica e *irracionalizou* a ideia de Deus, ou seja, teve sempre um pensamento *interroga-*

<sup>57</sup> Idem, “Dois humanismos-duas liberdades”, in *D/IV/FR*, p. 35 (inicialmente publicado António de Magalhães, D.J., *A Perenidade do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Braga, 1956, pp. 48-54).

<sup>58</sup> Idem, “A insubsistência dos valores germânicos”, in *Dispersos, II. Filosofia e Ciência*, Editorial Verbo, Lisboa, 1987, p. 103 (inicialmente publicado na revista *Atlântida*, II, 18, 15-IV.1917, pp. 434-439). Doravante citaremos esta obra pela sigla *D/III/FC*.

<sup>59</sup> Idem, “Le génie de la France et son rôle”, in *Dispersos, III. Filosofia e Metafísica*, Editorial Verbo, Lisboa, 1988, p. 260 (inicialmente publicado n’ *A Águia*, Porto, 2ª série, IX, 52-54, Abril-Junho de 1916, pp. 170-174). Doravante citaremos esta obra pela sigla *D/III/FM*.

*tivo e aberto* quanto ao conhecimento da natureza e do espírito, não o deixando enquistar em conceitos e sistemas, servindo-se sempre da servidão em que, inelutavelmente, vivemos mergulhados, como um espaço amniótico de liberdade pela criação<sup>60</sup>. Na sua pegada, seguirão Boutroux, Renouvier, Bergson e Poincaré, entre outros. Todos eles nos mostram que a liberdade é irreduzível a qualquer determinação e condição do conhecimento (inclusive, científico) do mundo e da mundanidade<sup>61</sup>. Por isso a França é, para Leonardo, “a *terra mater* da Liberdade” porque a liberdade só existe onde o criador excede sempre as criaturas<sup>62</sup>, e nesse excesso criador torna claros os imperativos morais da sua consciência<sup>63</sup>. Por isso a liberdade tem uma dimensão metafísica e é nessa dimensão que reside o *fiat lux* do humanismo espiritualista e moral, a sua “realidade”<sup>64</sup>. Nessa medida, pela sua incondicionalidade, força criadora e unificação espiritual do que é disperso no mundo, se pode dizer – como diz Leonardo – é “um acto de fé cristã”<sup>65</sup>. A autêntica civilização é, pois, para Leonardo, aquela que se estrutura na liberdade, pela liberdade e para a liberdade. É a civilização do humanismo espiritualista – o humanismo dos Aliados.

Não é assim o “humanismo de conquista” – como o denomina Leonardo<sup>66</sup> – da Alemanha beligerante, onde o mundo (no qual o homem se inclui) é o que parece, e ao conhecimento destas aparências se reduz o seu conhecimento, inteiramente refém de uma vontade ilimitada de domínio, que acaba por ser a de um auto-domínio prisioneiro de regras e leis que fazem do homem uma “máquina”. Esta Alemanha tem em Nietzsche o protagonista da maior revolta naturalista contra a moral; e por isso é nele, segundo Leonardo, que melhor se estuda o germanismo, sem artifícios, ou seja, “a vontade depredadora dos valores espirituais”<sup>67</sup>. Todos os filósofos alemães germanistas, segundo o filósofo português, tendem a diluir a pessoa moral num panteísmo, que é a negação da pessoal moral. Nietzsche quer quebrar a polarização ética entre o bem e o mal, considera-os “meros fenómenos de adaptação social, sem qualquer qualificação

<sup>60</sup> Idem, *ibidem*, pp. 260-261

<sup>61</sup> Idem, “O sentido da guerra”, in *D/IV/FR*, p. 57.

<sup>62</sup> Idem, “Le génie de la France et son rôle”, in *D/III/FC*, p. 260; ver ainda, idem, “A insubsistência dos valores germânicos”, in *D/III/FC*, p. 107.

<sup>63</sup> Idem, “A insubsistência dos valores germânicos”, in *D/III/FC*, pp.107-108.

<sup>64</sup> Idem, “O sentido da guerra”, in *D/IV/FR*, p. 56.

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>66</sup> Idem, “Dois humanismos-duas liberdades”, in *D/IV/FR*, p. p. 35.

<sup>67</sup> Idem, “A insubsistência dos valores germânicos”, in *D/III/FC*, p. 104

ética”, “categorias, tábuas da lei, dadas aos fracos pelos fortes e vitoriosos”, “simples funções da Força”<sup>68</sup>. Mas a força, para Nietzsche, não é um crime, mas um fenómeno, eminentemente, fisiológico, alimentado por uma cega vontade de viver (anterior a toda a inteligência, como ensinara Schopenhauer<sup>69</sup>) onde coabitam uma incessante alegria de viver, a agilidade e a robustez (a reclamarem um lugar filosófico) com os valores psicológicos mais simples – como a manha, a crueldade e a vontade elementar; assim nasce o “Anti-Cristo” do pangermanismo<sup>70</sup>. Enquanto Guyau colocou os valores sempre num plano moral e estético, Nietzsche – o mais alto representante deste “naturalismo germânico” – fisicaliza e fisiologiza esses valores. Nos alemães – diz Leonardo – “o valor intrínseco do espírito é (...) apenas um conhecimento de superfície, não uma assimilação profunda até ao núcleo do próprio ser”<sup>71</sup>. Gritam os imperativos da Força; força que não tem um significado mecânico mas é, antes “a energia, ou capacidade de acção. Ora a energia, neste sentido de utilização, é, mesmo no mundo físico, essencialmente regressiva, em permanente decréscimo. (...). É a tirania das coisas criadas sobre a acção que as gerou”<sup>72</sup>. É esta energia, para Leonardo, “o erro de todos os obscurantismos sociais. O que o homem tem de lúcido e superior é a sua consciência; por de fora e acima dela, qualquer realidade é regressar a formas inferiores de vida, caminhar direito para dúvidas e contradições, que amesquinham e degradam”<sup>73</sup>. E todavia, diz Leonardo, para os alemães só tem significado essa energia que se mede pela quantidade, pela força, pelo imenso e pelo colossal<sup>74</sup>. É um humanismo antropolátrico e materialista – e, por isso mesmo, para Leonardo, mesquinho – do qual o Universo é *criado* (na ambiguidade de sentidos que o termo contém) pela sua vontade onnipotente. Por isso o mundo, para este “humanismo de conquista” não tem segredos, está ao alcance do escarpelo, da análise. É uma questão de tempo. O seu conhecimento redunda, pois, quer num *cientismo* ou “conhecimento *exterior* da ciência pelo seu conteúdo já constituído” e pelas maravilhas do seu poder de aplicação<sup>75</sup> quer numa “consciência técnica”, que, no seu limite, leva a um *utilitarismo* degradante e ao *poder* universal

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*, pp. 104-105.

<sup>69</sup> Idem, *ibidem*, p. 105.

<sup>70</sup> Idem, *ibidem*, pp. 104-105.

<sup>71</sup> Idem, *ibidem*, p. 106.

<sup>72</sup> Idem, *ibidem*, p. 107.

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>74</sup> Idem, “Significado da guerra europeia (Portugal na Guerra)”, in *D/VI/FP*, p. 261.

<sup>75</sup> Idem, “Dois humanismos-duas liberdades”, in *D/IV/FR*, p. 36.

do homem, à sua *coisificação* do mundo, onde a vontade e a realidade são uma e mesma coisa (Schopenhauer)<sup>76</sup>. Este humanismo tem como corolário uma mundividência materialista, tecnológica e totalitária<sup>77</sup>, uma guerra da Matéria contra o Espírito, da criatura contra o criador<sup>78</sup>. É nesta “exteriorização” da alma nas coisas e nas instituições, melhor dizendo, a sua identificação com elas, que está o *pecado*, o “desvairamento dinâmico” da Alemanha, porque aquilo que é exterior a nós, não só nos oprime e se esgota, mas quando nos identificamos com ele, mais essa consciência se agudiza e nos tortura. O poder da Alemanha é, cada vez mais, o poder das *coisas* – um poder que os Aliados não conseguem (ou não querem) acompanhar – que são os instrumentos fundamentais da acção, não apenas da acção de cada um dos alemães mas da “Vontade colectiva” nas qual aqueles se subsumem e que, legitimamente, as comanda, como justificou Wundt<sup>79</sup>. Poder expansivo e quantificável, incorporado em formas elementares que já não se oferecem às formas superiores mas procuram, antes, dominar todas as demais, fazendo do mundo a repetição da sua forma única, um formidável e abstracto maquinismo<sup>80</sup>. São essas formas *coisificadas* (e elementares, portanto) que mostram a *força* da Alemanha, que alimentam a sua expansão (e não a limitam, como pensava Fichte). Se esta Alemanha ganhasse a guerra – diz Leonardo – seria “a supremacia da matéria, dos valores da quantidade elementar, da força. Seria a degradação da Vida em organicismo inferior, Nietzsche realizado no seu sonho social, o mundo feito órgão do cérebro alemão”<sup>81</sup>, a servidão do criador à obra criada<sup>82</sup>. O endeusamento antropolátrico. Seria – diz Leonardo – “uma catástrofe planetária”<sup>83</sup>.

Mas o confronto da França e da Alemanha é também o confronto do heilenismo e do cristianismo perante a idolatria e o barbarismo<sup>84</sup>. Não o barbarismo e a idolatria tal como os conhecemos dos livros escolares. O barbarismo e a idolatria de que fala Leonardo são outros. O barbarismo alemão é a apologia da violência, a soltura orgiástica dos instintos e forças elementares, uma inversão de

<sup>76</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>77</sup> Idem, *ibidem*, p. 35.

<sup>78</sup> Idem, “O sentido da guerra”, in *D/IV/FR*, p. 57.

<sup>79</sup> Idem, *ibidem*, p. 55.

<sup>80</sup> Idem, “O espírito e a guerra”, in *D/IV/FR*, p. 102.

<sup>81</sup> Idem, “O sentido da guerra”, in *D/IV/FR*, p. 57.

<sup>82</sup> Idem, “Le génie de la France et son rôle”, in *D/III/FR*, p. 259.

<sup>83</sup> Idem, “O sentido da guerra”, in *D/IV/FR*, p. 59.

<sup>84</sup> Idem, *ibidem*, p. 57.

valores à luz do humanismo espiritualista; a idolatria é a adoração do símbolo em vez do Espírito, “a obra em vez do obreiro, as instituições em vez da fraternidade e da justiça”, é “adorar a quantidade”, “o granito do templo e esquecer Deus, é preferir a emoção da tempestade à perfeita e suavíssima bondade de Jesus”<sup>85</sup>. Por isso “os idólatras são pela Alemanha; quem amar a Deus, em espírito e verdade; quem só compreende a quantidade como a indeterminação oferecida à amorosa vontade da comunicação e convivência, é pela França”<sup>86</sup>.

Como vemos, o que está aqui em confronto, realmente, são duas filosofias idealistas da Guerra: uma alegadamente justificada por um reino de fins transcendentais ao homem; no caso dos Aliados, esses fins identificam-se no Espírito e em Deus (numa ordem moral) e o ideal transcende sempre o real; no caso dos alemães – sob a inspiração de Nietzsche, Schopenhauer, Fichte, Wundt, Eucken, etc., – esses fins são imanentes ao homem, são criação da sua Vontade, e identificam-se com o Mundo e o Super-homem (material e imaterial, mas humano), onde o ideal, em última instância, tem o seu critério de significado no real sensível (mais mobilizador quando este é uma raça ou um povo, ou ambas as coisas) e os outros são um “modo de ser” (aquele *não-ser* de que fala Fichte) de nós mesmos, mais reais como entidade colectiva do que individualmente. Num caso como noutro, a guerra põe em confronto o homem fenómeno e o homem numenal, a consciência imediata e espontânea e a consciência crítica, o homem natural e o homem moral, um reino de *fins* para lá das leis da Natureza (Kant, Boutroux, Renouvier, Bergson) e as leis da Natureza como leis da nossa vontade (Schopenhauer e Nietzsche)<sup>87</sup>. E é a filosofia de uns e outros que leva Leonardo à opção pelos Aliados. Surpreendente é que vincule a filosofia alemã da guerra a uma vontade imanente do Poder (inspirada em Nietzsche), vontade que a guerra pretende mostrar ser ela que *cria* a realidade. Não viria mal ao mundo, segundo creio – e Leonardo também—se essa Vontade tivesse o lastro moral da vontade kantiana. Mas, para Leonardo, a Vontade dos alemães não é essa. É a vontade dos instintos primários e do egoísmo sem limites, que põe os fins ao serviço dos meios, o espírito ao serviço da matéria e da carne; é a “idolatria” da sensibilidade, que não só é refém dos determinismos da natureza (interna e externa) que obnubila e escraviza o Espírito, mas que subsume a diversidade deste em monismos “desérticos e aniquiladores, porque onde falta a relação, a alma da

<sup>85</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>86</sup> Idem, *ibidem*, pp. 57-58.

<sup>87</sup> Idem, “Dois humanismos-duas liberdades”, in *D/IV/FR*, p. 37

razão dinâmica, surge um abstracto absolutismo de raça, espécie ou classe”<sup>88</sup>. E é por isso, creio, que Leonardo diz que a Alemanha belicista é a encarnação de “Satanás”, de um Satanás que se quer “uno e absoluto”, que a diabolizou, mas cujo projecto a vitória dos Aliados condenará ao fracasso, fazendo reentrar os alemães no redil da “grande família universal”<sup>89</sup>.

Enfim, em síntese, são estas mundividências que, para Leonardo, estão em confronto na guerra europeia. Franceses e britânicos sabem-no, por tradição e educação<sup>90</sup>. Mas não as elites portuguesas por inteiro, menos ainda a opinião publica e, ainda menos os nossos soldados em França. Essa ambiguidade deve-se, segundo Leonardo, a causas que não são difíceis de identificar. Portugal, diz, debateu-se sempre e ainda se debate “entre um tradicionalismo de pura repetição, sem alma, sem drama e sem mérito, portanto, e um actualismo materialista, um impulso para diante, uma permanente intranquilidade, uma extensiva sucessão de momentos”<sup>91</sup>. Enquistado num clericalismo multissecular, muito marcado pelas temporalidades, esqueceu “a vida do cristianismo”, para viver entre “a idolatria da adoração das vestes, do mármore dos templos, e o desprezo do núcleo substancial da civilização, do significado cósmico da existência”<sup>92</sup>. Mas o sacrifício e a dor só podem fecundar a pátria portuguesa, redimi-la do seu passado espectral, se for despertada para “a vida substancial”, para o Espírito<sup>93</sup>, que o mesmo é dizer, para a liberdade, para a justiça e para o amor ao próximo (mas não como obrigação, como fatalidade, mas livremente). A neutralidade, diz Leonardo, colocar-nos-ia sob o jugo da Alemanha no caso da sua vitória, ou moeda de troca nas conversações de paz, se a nossa atitude fosse indigna da boa amizade dos povos Aliados. A nossa opção por estes, diz Leonardo, foi a opção certa; com ela mostramos que somos capazes de sacrificar a “nossa menor vida à maior vida do futuro, à grande vida da Pátria”, que preferimos a liberdade ao servilismo, que ainda somos capazes de resgatar a Pátria e a nossa consciência colectiva dos seus erros mesquinhos do passado<sup>94</sup>. Era nem mais nem menos o que Teixeira de Pascoaes apregoava na *Arte de Ser Português*.

<sup>88</sup> Idem, “Sobre a Guerra Mundial”, in *D/V/FP*, pp. 263-64.

<sup>89</sup> Idem, “Significado da guerra europeia (Portugal na Guerra)”, in *D/V/FP*, p. 261; idem, “Sobre a Guerra Mundial”, *ibidem*, p. 264.

<sup>90</sup> Idem, *ibidem*, p. 259.

<sup>91</sup> Idem, “O sentido da guerra”, in *D/IV/FR*, p. 58.

<sup>92</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>94</sup> Idem, *ibidem*; idem “Significado da guerra europeia (Portugal na Guerra)”, in *D/V/FP*, pp. 259-260.

Como acabamos de ver, Leonardo foi prolixo em argumentos em prol dos Aliados, em especial da França. Não pelos mesmos motivos que os Estados em conflito, mas por opção filosófica. Disse mesmo em 27 de Abril de 1920 – era então ministro da Instrução – que a nossa participação na Guerra fora “brilhante” <sup>95</sup>.

Mas se o que Leonardo *disse* sobre a Guerra e sobre a nossa participação nos esclarece, inequivocamente, de que lado político esteve depois da sua eclosão no verão de 1914 até ao Armistício, não nos diz o que *fez* em defesa dessas suas ideias, que *actividade politica* teve em prol delas (tanto mais que apontou gravíssimos perigos ao domínio da Europa pela Alemanha e pelo pangermanismo). Tudo leva a crer que abominou a Ditadura de Pimenta de Castro, não só porque se opunha às ditaduras, mas porque aquela se tornou arbitrária e clientelar, abriu caminho ao restauracionismo monárquico, e tentou ostracizar, deliberadamente, o Partido Democrático. Mas também nada sabemos da participação de Leonardo Coimbra na revolução de 14 de Maio de 1915 (onde estiveram ausentes o Partido Evolucionista e o Partido Unionista) que repôs a normalidade constitucional e permitiu o acesso ao poder dos Democráticos, através de uma vitória eleitoral esmagadora, em Junho; e a mesma ausência no tempo dos Governos da *União Sagrada*, embora, na primavera de 1916, tenha feito uma conferência, no Centro Republicano da freguesia de Arroios, em Lisboa, numa sessão em defesa dos Aliados. Nem sequer ponho a hipótese dessas ausências que citamos serem calculadas, oportunistas. Porque, a ser verdade, então, também apareceria e, em força, nos tempos do Governo da *União Sagrada* e, mais tarde, durante o tempo do Governo democrático de Afonso Costa (que lhe sucedeu). Se não enveredou por um proselitismo político actuante, de 1914 a 1917, creio que foi, simplesmente, porque a escrita o absorveu, porque achou a *teoria* – e na verdade sempre assim aconteceu – mais importante do que a prática.

#### 4. Leonardo Coimbra perante a ditadura sidonista e as sequelas da “República Nova” (1917-1919)

Mas se Leonardo Coimbra não se manifestou – que saibamos – sobre a Ditadura de Pimenta de Castro nem participou no “14 de Maio” (e da mesma

---

<sup>95</sup> Idem, “A Visita ministerial. Discurso no Hotel Universal da Póvoa de Varzim”, in *CCDE*, p. 69 (discurso proferido no almoço que lhe foi oferecido no Hotel Universal e reproduzido pelo *Comércio da Póvoa de Varzim*, ano XVI, nº 13, 27.4.1919).



opinião era Homem Cristo que, no conflito que opôs ambos, em 1924, lhe lançou à cara, no Parlamento, esse silêncio e essa ausência); e se não se aproveitou, posteriormente, – como não se aproveitou – do partido democrático, no Poder, desde o verão de 1915, a verdade é que, durante o Sidonismo – sem especial activismo, é certo – tomou, pelo menos, uma vez, parte activa na sua contestação, embora, posteriormente, quando Ministro (1920), se tenha pronunciado, sem reservas, contra a *República Nova* e contra os seus artífices e corifeus.

Recordemos que o golpe militar sidonista de 5 de Dezembro de 1917, feito em nome da “República contra a demagogia” e da “Liberdade contra a tirania”, tendo em vista “restaurar a Justiça e o Império da Lei”, foi um movimento, ideologicamente, inconsistente e, politicamente, heterogéneo<sup>96</sup>. Numa primeira fase, ou seja, até ao início de 1918, aproximadamente, Sidónio apoiou-se nos unionistas republicanos e nos monárquicos, mais até nos primeiros do que nos segundos<sup>97</sup>. O próprio Sidónio Pais convidou vários ministros unionistas para integrarem o Executivo, não tendo o Partido de Brito Camacho regateado elogios ao caudilho-messias, até Janeiro de 1918, justificando esse apoio com o argumento de que o *dezembrismo* era a continuação, por outros meios, dos objectivos do *5 de Outubro*<sup>98</sup>. Temos, portanto, um movimento que embora tenha como denominador comum a sua oposição ao Partido Democrático<sup>99</sup>, é, inicialmente, apoiado pelo Partido Unionista, além de outras forças anti-republicanas (eufóricas, é certo, mas com menos visibilidade política). Mas a insegurança do governo da *República Nova* via conspiradores em toda a parte, acreditava em boatos e rumores, fazia buscas, tomava precauções ridículas, receando a revolta dum ambiente que, nos primeiros meses, oscilava entre o apoio e a hostilidade preventiva. E, à cautela, tomou medidas repressivas, onde as grandes vítimas foram os republicanos. Por sua vez, os unionistas ao verificarem, a partir de Fevereiro de 1918, que

<sup>96</sup> Ver o “Suplemento ao *Diário do Governo* proclamando a Vitória da República”, de 8-XII-1918, assinado pelo “comandante das forças revolucionárias”, Sidónio Pais (in *Um ano de ditadura. Discursos e aloções de Sidónio Pais* (coligidos e ordenados por Feliciano de Carvalho), Lisboa, Lusitânia Editora Limitada, 1924, p. 39; ver também, Armando Malheiro da Silva, *Sidónio e Sidonismo. História e Mito*, vol. II, Braga, Universidade do Minho, 1997, pp. 661-663 (Dissertação de doutoramento em História Contemporânea).

<sup>97</sup> Teófilo Duarte, *Sidónio Pais e o seu Consulado*, Lisboa, Portugalíia, [1941], p. pp. 158-159. Não eram ignoradas as relações de Sidónio com os unionistas, nem as conexões da revolução dezembrista com o Partido de Brito Camacho. Ver a este propósito Armando Malheiro da Silva, *op. cit.*, p. 660-62 e António José Telo, *O sidonismo e o movimento operário (luta de classes em Portugal, 1917-1919)*, Lisboa, Ulmeiro, 1977, p. 143.

<sup>98</sup> António José Telo, *op. cit.*, p. 143.

<sup>99</sup> Assim o disse Sidónio Pais no discurso que proferiu, no Governo Civil de Santarém, em 4 de Março de 1918 (in *Um ano de ditadura. Discursos e aloções de Sidónio Pais*, coligidos e ordenados por Feliciano de Carvalho, Lisboa, Lusitânia Editora Limitada, 1924, pp. 53-54).



não faziam parte do projecto presidencialista de Sidónio Pais e, muito menos, teriam nele qualquer liderança, embora transigindo, subsequentemente, com algumas das suas medidas governativas, acabaram por abandonar o Governo, em 4 de Março, invocando a decisão de Sidónio fazer eleições, para Presidente da República, sem a aprovação prévia da Constituição, melhor dizendo, por recusar fazer depender do Parlamento a decisão do modo de eleição do Presidente da República e ignorar, deliberadamente, as liberdades individuais<sup>100</sup>. O Governo caiu e formou-se, rapidamente, um segundo ministério, mas com custos para Brito Camacho que viu uma ala minoritária do seu Partido deslocar-se para o Partido “nacional” de Sidónio (O *Partido Nacional Republicano* que agrupava ainda dissidentes evolucionistas, machadistas e o pequeno *Partido Centrista Republicano*). Doravante, porém, os monárquicos – segundo criam – tinham o caminho de acesso ao Poder facilitado (caminho esse que tinham, também, ajudado a fazer, explorando as incompatibilidades entre os unionistas e Sidónio Pais)<sup>101</sup>. E na verdade, Sidónio não só se tornou permeável à assessoria jurídico-política e administrativa dos *integralistas* (como Martinho Nobre de Melo) como lhes entregou a elaboração da nova lei eleitoral e pôs no comando das guarnições militares, oficiais conservadores – monárquicos ou não – de tal modo que, a breve trecho, as principais guarnições tinham um cunho, acentuadamente, “realista”<sup>102</sup>. Após as eleições de 28 de Abril, Sidónio – perante o aumento vertiginoso da contestação operária que vinha dos dois últimos meses, endureceu a repressão. De modo organizado, combate os partidos políticos republicanos (cuja existência legal considera inexistente e conspirativa<sup>103</sup>), tolera, com indiferença, o partido monárquico (cujos destemperos ocasionais, todavia, repreende), valoriza a função presidencial (que passou a ser a bissectriz da sua política), impõe a independência do Governo perante o Parlamento e a sua dependência directa do Presidente da República; e valoriza a segunda Câmara – a corporativa – que nunca chegou a funcionar, ao mesmo tempo que limita e desvaloriza as funções parlamentares da Câmara política, impondo-lhe um funcionamento irregular e intermitente, e substituindo-se a ela, em matéria legislativa da sua competência, no período do

---

<sup>100</sup> Teófilo Duarte, *op. cit.*, pp. 84-85, 188-89 e 302.

<sup>101</sup> Idem, *ibidem*, pp. 189-90 e 192.

<sup>102</sup> Idem, *ibidem*, pp. 191 e 195-196; ver também António José Telo, *op. cit.* pp. 149 e 150-51 e Armando Malheiro da Silva, *op. cit.*, pp. 92-94 e 249-60.

<sup>103</sup> Idem, *ibidem*, p. 184.

seu funcionamento<sup>104</sup>. Enfim, Sidónio Pais abandona todas as ideias liberais e político-partidárias, fixando-se na fórmula de um regime autoritário e corporativo – uma *República Nova* – que pretendia contrapor, como alternativa, à *República Velha*<sup>105</sup>. Fazendo tábua rasa dos resultados eleitorais, destituiu e substituiu as comissões administrativas vigentes, por outras comissões da sua confiança política, agravou as perseguições e prisões arbitrárias aos seus opositores e, depois da malograda revolta republicana de 12 de Outubro, liderada pelos democráticos, suspendeu todas as garantias constitucionais, declarou o estado de emergência e enveredou por uma política repressiva violentíssima, que teve a sua expressão pública mais visível na chamada “leva da morte”, de 16 de Outubro. Adivinhava-se o desenlace trágico desta espiral de violência: em 14 de Dezembro, Sidónio era assassinado, na estação do Rossio, em Lisboa.

Morto Sidónio, o problema imediato era saber que regime lhe sucederia e *como* o realizar. Os seus correligionários – sidonistas e monárquicos (constitucionais ou integralistas), ainda detentores do poder civil e militar – estavam todos de acordo que tinha de ser um regime que, acima de tudo, salvaguardasse a *Ordem*; mas dissentiam, quanto ao *modo* de a assegurar. À “ordem”, aliás, quase se pode resumir o programa do *Partido Nacional Republicano* e o programa do *Partido Centrista Republicano* (de Egas Moniz, Vasconcelos e Sá, Simas Machado e Malva do Vale, fundado em 1917); e em defesa de um regime de Ordem se pronunciaram, também, então, vários integralistas. Mas as soluções para o problema da Ordem – na óptica dos correligionários de Sidónio, dos conservadores e dos monárquicos – não passava pelos republicanos históricos nem pelo operariado organizado. O poder estava nas mãos dos sidonistas e/ou monárquicos. Cabia a estes, portanto, decidir como manter a Ordem, continuá-la e definir em que sentido deveria orientar-se. Apesar das suas divergências chegaram a um consenso, quanto àquele a quem deviam entregar o Poder de manter a Ordem, até encontrarem uma solução adequada: ao vice-almirante João do Canto e Castro da Silva Antunes, um homem honesto e culto, um militar, um monárquico-liberal, que nunca tivera ambições políticas e fora o decano do último elenco governativo sidonista e Presidente do Ministério interino que se constituiu logo após a morte do Presidente, ou seja, desde a noite de 14 de Dezembro até ao dia 23. Canto e Castro tinha, pois, de tudo um pouco do que monárquicos e sidonistas queriam

<sup>104</sup> Idem, *ibidem*, pp. 199-200. Sobre esse Senado ou Câmara Corporativa que pretendia Sidónio, veja-se António José Telo, *op. cit.*, p. 151.

<sup>105</sup> Idem, *ibidem*, pp. 186 e 200.

e era o menos mau para os republicanos históricos: era monárquico e sidonista, mas também um homem tolerante e íntegro que punha o seu dever patriótico acima das suas convicções políticas<sup>106</sup>. E se aceitou ser Presidente da República foi porque temeu a Guerra Civil, porque viu a pátria em perigo, porque a sua consciência lhe impôs esse dever. Não foi, portanto, difícil, o Congresso chegar a um consenso quanto à sua eleição para Presidente da República, o que aconteceu no dia 16 de Dezembro de 1918, numa sessão presidida por Zeferino Falcão (mas depois das *Juntas Militares*, numa reunião havida no Palácio de Queluz, no dia 15, afirmarem que não se opunham à sua escolha como candidato à Presidência da República, desde que fosse fiel seguidor da obra de Sidónio Pais). Eleito Canto e Castro, foi-lhe difícil resolver as exigências das *Juntas Militares* que pretendiam interferir na constituição do Governo, sob pena de irem para um golpe militar. Acalmadas, porém, com diversas cedências por parte do novo Presidente da República – e, consequentemente, travado, pelo menos por algum tempo, o ímpeto restauracionista dos monárquicos radicais, por via do golpe militar – pôde tratar de formar um governo forte e competente, como as circunstâncias o exigiam; o que, apesar de contrariar os monárquicos radicais, ia, contudo, de encontro ao seu juramento constitucional e aos objectivos de D. Manuel II, defendidos por Aires de Ornelas: garantir a exequibilidade do regime sidonista, apoiando o seu sucessor até que a Conferência de Paz chegasse ao fim, e, com ela, a esperada solução da questão política. Neste sentido, Canto e Castro pensou num *governo nacional* que pudesse simbolizar a união e concórdia dos portugueses<sup>107</sup>. E assim se formou o Governo de João Tamagnini Barbosa – Governo que as *Juntas Militares* aceitaram mal, invocando o pseudo-sidonismo do Chefe do Governo (Governo que durou de 23 de Dezembro de 1918 até 7 de Janeiro de 1919) – que, devido às exigências dos oficiais monárquicos, se viu constrangido, a recompô-lo, incluindo nele ministros da confiança daquelas *Juntas*, conseguindo, porém, como contrapartida, a sua dissolução e manter-se Presidente do Ministério e Ministro do Interior. Deste modo, João Tamagnini conseguia – como disse na Câmara de Deputados e no Senado – as condições necessárias para realizar os dois objectivos do seu Governo: consolidar a obra da República e continuar a obra de Sidónio Pais. Mas no seio da maioria, esta declaração do

<sup>106</sup> Ver *A Situação*, ano I, nº 221, 16-XII-1918, p. 1; e ainda, Maurício de Oliveira, *O drama de Canto e Castro. Um monárquico, presidente da República*, 2ª edição, Lisboa, Editora Marítimo Colonial, 1944, pp. 14, 16, 59, 61-62 e 89-90 e o “prefácio” a esta obra de Freitas de Soares.

<sup>107</sup> Maurício de Oliveira, *op. cit.*, pp. 101-102.

Governo foi recebida com grandes reservas e a moção de confiança foi aprovada por uma pequena margem de votos. Embora esta recomposição governativa não tenha sido a causa única das insurreições republicanas ocorridas a partir de 10 de Janeiro de 1919, foi, contudo, a causa próxima das malogradas tentativas de assalto, por oficiais democráticos, ao Regimento de Infantaria 33, aquartelado no Castelo de S. Jorge e no Arsenal da Marinha; das diversas revoltas, em várias povoações do país – como a Covilhã – e, sobretudo, da revolta de Santarém, dirigida pelos democráticos (com especial destaque para Álvaro de Castro), sob o comando militar do coronel Jaime Figueiredo, iniciada em 10 de Janeiro, tendo, como finalidade última, o restabelecimento imediato da Constituição de 1911, a formação de um governo com representantes de todos os partidos republicanos e a liquidação completa da chamada “República Nova” de Sidónio Pais<sup>108</sup>. Estas insurreições republicanas foram, porém, sol de pouca duração. As tropas governamentais, dirigidas, a partir do dia 14 de Janeiro, pelo próprio ministro da Guerra, coronel Silva Bastos, em breve sufocaram os revoltosos de Santarém, que se renderam no dia 18. Ao que se disse, então, nos arraiais monárquicos, a revolta de Santarém tinha tido a cumplicidade tácita de Tamagnini Barbosa. Perante esta suspeita, perante a libertação dos presos políticos nela implicados e perante a ameaça de transferências das chefias militares do Norte, o ministro da Guerra, Silva Bastos, mandou dois emissários ao Porto a perguntar à Junta Militar do Norte, mais exactamente a Silva Ramos, se não estava disponível para uma iniciativa restauracionista; a resposta foi afirmativa. Por seu turno, os “juntistas” decidiram auscultar a opinião de Aires de Ornelas quanto à iniciativa de um movimento militar para estabelecer a Monarquia; este, num célebre *memorandum*, de 14 de Janeiro de 1919, disse “*Go on*/Palavras d’El-Rei!”. E o que tanto almejavam os monárquicos radicais acabou por acontecer, no dia 19 de Janeiro, com a proclamação da *Monarquia do Norte* (contra a vontade de D. Manuel II, conforme veio a dizer em carta ao marquês de Lavradio).

Na sequência do acto revolucionário de 19 de Janeiro, constituiu-se uma *Junta Governativa Provisória do Reino*, presidida por Paiva Couceiro, que revogou toda a legislação republicana e repôs a legislação, imediatamente, anterior ao 5 de Outubro. Procurando-se uma justificação desta sublevação monárquica, é um dos seus protagonistas – e certamente dos mais significativos – que nos diz ter sido “uma consequência natural e lógica do malogro do sidonismo”, das fraquezas e

<sup>108</sup> José Luciano Sollari Allegro, *Para a História da Monarquia do Norte*, Lisboa, Bertrand, Lisboa, [1988], pp. 106-108.

transigências do Governo para com o velho republicanismo ou “República Velha” e da ameaça de um “ressurgimento do democratismo demagógico cujo triunfo seria o malogro total desses esforços pela restauração da ordem e dos princípios da autoridade”<sup>109</sup>. Para enfrentar a contra-revolução nortenha e a sua eventual expansão, o Governo proclamou, no dia 20 de Janeiro, o estado de sítio em todo o território nacional; e, no dia seguinte, Tamagnini Barbosa, conferenciou com os comandantes da Guarda Republicana, da Polícia e com o comandante do Corpo de Tropas de Lisboa; nesse dia verificaram-se novas manifestações de populares a favor da República e constituíram-se batalhões em sua defesa, que, no dia 22, desfilaram, desde o Campo Pequeno até ao Terreiro do Paço, dando vivas à República e exigindo a libertação dos presos políticos que haviam entrado em movimentos anti-sidonistas ou na revolta de Santarém. Tamagnini cedeu e libertou-os. Por sua vez, Álvaro de Castro escreveu a Canto e Castro, não só protestando contra a excepção de Tamagnini manter na prisão os cabecilhas da revolta de Santarém, mas oferecendo-se para combater os revoltosos do Porto; e, também, foi libertado. Todavia, o Governo receava entregar armas aos civis, como lhe foi pedido, pois podia estar a facilitar um movimento incontrollável; acabou, contudo, por fazê-lo, sob pressão das forças republicanas, especialmente, as mais anti-sidonistas. Canto e Castro, por sua vez, tentou dissuadir Álvaro de Mendonça e o Corpo de Tropas de Lisboa da aventura restauracionista. Em vão. É verdade que o comando de quase todas as unidades do corpo de tropas de Lisboa estava entregue a oficiais monárquicos de reconhecida competência, mas não tinham apoios suficientes. Monsanto – pela posição da artilharia que os revoltosos controlavam – foi o lugar escolhido para a concentração das tropas pró-monárquicas, no fim da tarde de 22 de Janeiro de 1919. Entre os civis, presentes em Monsanto, contavam-se Pequito Rebelo, Hipólito Raposo, Luís Vieira de Castro, Aires de Ornelas, conde de Monsaraz, Manuel de Barros (ajudante do ministro da Guerra), Félix Correia, etc. Mas também estiveram militares – como Silva Ramos, Almeida Teixeira e Francisco Pimentel. Ao romper do dia 24 começou o fogo de artilharia de Monsanto. No anoitecer do dia 24, já a *revolta de Monsanto* fora jugulada. Bem mais difícil foi a derrota dos monárquicos do Norte. Estes conseguiram aguentar-se durante quase um mês, dominando todo o Minho, Trás-os-Montes (à excepção de Chaves), e as Beiras até à linha do Vouga. A *Junta Governativa Provisória do Reino*, pela qual o movimento se instituiu,

<sup>109</sup> Idem, *ibidem*, p. 151.

procurou organizar, política, militar e, administrativamente, todo o território que lhe obedecia – e que passou à história com o nome de *Monarquia do Norte* (e, jocosamente, como o *Reino da Traulitânia*) – nomeando governadores civis para os distritos de Viana, Porto, Vila Real, Bragança, Aveiro, Coimbra e Viseu, criando um órgão de imprensa próprio e legislando, ininterruptamente, até 13 de Fevereiro seguinte. Com o apoio explícito dos partidos políticos, o Governo levou a cabo a repressão dos revoltosos. Depois de umas quantas escaramuças (não propriamente batalhas), a guerra civil terminou com a entrada das forças republicanas no Porto, em 13 de Fevereiro, e o içar da bandeira verde-rubra em todas as localidades do Norte. Tamagnini derrotara os revoltosos de Monsanto e da Monarquia do Norte. Mas, para isso – e, consequentemente, para se conservar no poder – teve de aceitar a ajuda dos anti-sidonistas e estes pretendiam o regresso à “República Velha” (conspirando, inclusivé, interpartidariamente, para a sua reposição). Aproveitando o clima de agitação social, a inconclusa campanha militar contra a Monarquia do Norte, o facto do Governo não tomar medidas contra os monárquicos que se tinham colocado à sombra do poder sidonista, de oficiais monárquicos continuarem a ocupar altos postos militares, de serem realistas a maior parte dos governadores civis, os comissários da polícia, os administradores dos concelhos, os funcionários dos gabinetes ministeriais – de tal modo que Portugal, de democrático, só tinha o “cenário” (por exemplo: uma bandeira, uma Constituição, etc.) – os partidos republicanos aproveitaram a situação para apelar à formação de um governo de “concentração”, que abatesse os guiões partidários em defesa da unidade da Pátria. Foi o que fez, por exemplo, o Directório do P.R.P. num comunicado aparecido n’ *O Mundo*, de 25 de Janeiro de 1919: “O Directório é da opinião que no melindroso momento que atravessamos se impõe a formação de um governo de concentração republicana que inspire a maior confiança ao povo republicano”<sup>110</sup>. Álvaro de Castro vai mais longe: defende que esse governo, além de retintamente republicano deve dar todas as garantias de que os monárquicos não voltarão ao poder nem cometerão os crimes do passado. Incapaz de enfrentar a contestação social e as pressões políticas, Tamagnini Barbosa apresentou a sua demissão a Canto e Castro, em 26 de Janeiro. Nesta conjuntura, note-se que Canto e Castro não hesitou em ordenar a repressão dos revoltosos republicanos e monárquicos, dando, simultaneamente, satisfação aos sidonistas, cumprindo o imperativo institucional de

<sup>110</sup> Ver *O Mundo*, 26-I-1919, p. 1.

defesa da República e, ainda, procedendo em conformidade com as recomendações de D. Manuel II (que apelara ao respeito pelas instituições vigentes em nome da estabilidade social, até ao fim da Conferência de Paz). Maquiavélico? Não. Canto e Castro, apesar de militar, só aceitava a legitimidade da força, quando ao serviço da lei. E a lei que jurara respeitar e defender era a Constituição de 1911. Qualquer revolta contra a ordem existente era, pelo menos, do ponto de vista formal, um atentado à Constituição e às leis dela decorrentes. Chegara ao fim a aventura cesarista de Sidónio e as tentativas restauracionistas dos sidonistas e dos realistas que se tinham apoderado do poder militar e da administração pública. Voltava-se, de novo, à “República Velha”.

Como reagiu, politicamente, nestas circunstâncias, Leonardo Coimbra? É certo que não se mostrou um anti-sidonista activo nem um combatente dos corifeus da “ordem” pós-sidonista. Mas deu um sinal claro de que lado estava. A convite da *Liga Académica Republicana*, criada em fins de Abril de 1918 (mais tarde denominada *Liga Nacional da Mocidade Republicana*), proferiu, em 4 de Julho de 1918, em Lisboa, uma conferência sobre o “Significado espiritual da guerra europeia. Portugal na guerra”. No final da mesma, houve repressão policial, dois mortos e vários feridos; e foi preso pela polícia – como foram também Raul Proença, Ângelo Ribeiro, Afonso Duarte e João Camoesas, entre outros – e levado para o calabouço do Governo Civil<sup>111</sup>. Mais prolixo se mostrou, quanto à *República Nova*, quando ministro da Instrução Pública do Governo de Domingos Pereira (de 2 de Abril a 28 de Junho de 1919). Entre outras razões parece-me que não são alheias, aos seus juízos de valor, a exautoração e o processo das malfetorias do “dezembrismo” e da Monarquia do Norte feitos, nesses meses, na Câmara dos Deputados (como se pode ver, com proveito, nas intervenções de Leote do Rego, Alberto Xavier e Orlando Marçal, entre outras) e, amplamente, noticiado, acrescentado e glosado na imprensa republicana. O silêncio de Leonardo, nestas circunstâncias, seria, no mínimo, surpreendente. Mas ao lermos as suas declarações, elas estão longe da violência verbal dos seus correligionários. Senão vejamos.

Em sua opinião – opinião manifestada ao jornalista Virgílio Marques e publicada pel’ *O Mundo* em 7 de Novembro de 1919 – o sidonismo e a *Monarquia do Norte* surgiram, por duas ordens de razões: pela “confusão” que se instalara

<sup>111</sup> Ver, a este propósito, Ernesto Castro Leal, *Nação e Nacionalismos*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999, pp. 125-26; o resumo da conferência e dos incidentes foram relatados por vários periódicos (como a *República*, *A Manhã* e *O Mundo*, de 6 e 7.VII. 1918).



na República e pela “guerra” ao P.R.P., acusado, pelos sidonistas, de monopolizar e sectarizar o poder<sup>112</sup>. É uma explicação, no mínimo, decepcionante. Antes da revolta sidonista, o Governo de Afonso Costa, por ocasião da ida deste à Conferência de Paz representar os interesses de Portugal – como revelará Leote do Rego, em 5 de Junho de 1919, no Parlamento – estava (ainda que sem conhecimento da opinião pública) em vias de pedir a demissão, para dar lugar a um governo “nacional”, com a representação dos partidos constitucionais; não estava, pois, agarrado ao poder. Quanto à “guerra” ao P.R.P. como causa do Sidonismo é esquecer – como sublinhou Bernardino Machado – que a principal causa deste não foi a sua hostilidade aos democráticos, mas a nossa participação na guerra ao lado dos Aliados (ainda que ao lado destes estivessem os democráticos). Já mais acertado é o balanço que Leonardo fez do sidonismo (que, aliás, era do conhecimento público), num discurso proferido no Hotel Universal da Póvoa de Varzim, em 27 de Abril: além de ter gasto ao tesouro público – como afirma e era voz corrente – “mais de 200.000 contos, sem despesas de guerra e sem serviços ou progressos públicos”, ou seja, ter timbrado por um despesismo ostentatório e ofensivo, até da moral pública (com tanta gente a viver na miséria decorrente da Guerra)<sup>113</sup>, cometeu crimes hediondos (assassinatos, roubos, incêndios, estrupos), perseguiu sem descanso os seus adversários e, sempre que pode, encarcerou-os<sup>114</sup>; enfim, foi “um ano de dolorosa tragédia, de perseguição sistemática aos melhores republicanos, a todos os democráticos e a muitos dos tais bons inimigos que tinham possibilitado a aventura. Os cárceres do Porto, as conferências da mocidade republicana, “a leva da Morte”, o desterro para África, a prisão de tantos filhos diletos da Pátria que ao peito lhes colocara a cruz de guerra. (...) infâmias que envergonham a raça, que fazem chorar em nós a humanidade e o cristianismo”<sup>115</sup>; nem mesmo aqueles que estiveram com a situação até ao fim – continua Leonardo – conseguiram evitar essas sangrentas realidades, cujo desenlace “acabou na reimplantação da monarquia, com ressurreições canibalescas, dando um triste exemplo do fundo ancestral que dormitava [em nós]”<sup>116</sup>. Neste contexto – diz Leonardo ao seu entrevistador – sentiu que não podia continuar distante dos

<sup>112</sup> Apud *O Mundo*, 7-XI-1919, p. 1.

<sup>113</sup> Leonardo Coimbra, “A Visita ministerial. Discurso na Póvoa de Varzim”, in *CCDE*, p. 67 (este discurso foi proferido na Câmara Municipal e reproduzido pelo *Comércio da Póvoa de Varzim*, ano XVI, nº 13, 27.IV.1919).

<sup>114</sup> Apud *O Mundo*, 7-XI- 1919, p. 1.

<sup>115</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>116</sup> Idem, *ibidem*.



acontecimentos; tinha se se envolver neles, pois o seu afastamento dos partidos era entendido como uma censura subreptícia aos mesmos; e ele, Leonardo, não queria equívocos<sup>117</sup>. E foi isso que o levou a aceitar o convite de Domingos Pereira para Ministro da Instrução Pública (do XX Governo Constitucional), a aceitar ser candidato a deputado pelo P.R.P., nas eleições de Maio de 1919 e, por fim, a filiar-se neste Partido, no seu Congresso de Outubro.

## 5. Leonardo Coimbra, “democrático” (1919-1922)

Que Governo foi este para o qual Leonardo foi convidado a entrar como Ministro da Instrução Pública? O Governo de Domingos Pereira, fora precedido pelo de José Relvas, governo de concentração político-partidária, que visava – na intenção do seu chefe – representar todas as correntes de opinião e que deixara os democráticos satisfeitos, tanto mais que, do elenco governativo, faziam parte dois ministros do seu Partido (Domingos Pereira, para a Instrução e Paiva Gomes, para as Finanças)<sup>118</sup>. Mas a obsessão de Relvas por um ‘governo nacional’ (entre outras razões, com o fim de minimizar a contestação política organizada) não foi, segundo Oliveira Marques, a melhor opção, do ponto de vista social, pois diante das crescentes dificuldades económicas, financeiras e políticas que o país defrontava, a opinião pública o que queria não era um governo de “políticos” mas de “competências” (a degradação do “político” chegara a este antagonismo!), pois acreditava que só por via destes, acima e além dos partidos, a Pátria se salvaria<sup>119</sup>. Por outro lado, com o agravamento da crise social e, simultaneamente, com a queda da *Monarquia do Norte*, a contestação social e política assumia uma feição redutora e sectária, tendendo a identificar os males nacionais com o “vírus” realista; daí que, além de prisões de numerosos monárquicos, os republicanos mais extremistas e os voluntários civis tenham passado buscas a numerosas casas à sua procura, pedindo a expulsão de todos os funcionários monárquicos e a sua substituição por “cidadãos autenticamente republicanos”<sup>120</sup>. Mas este reducionismo e sectarismo não apareceu apenas no

<sup>117</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>118</sup> [Redacção], “Todos unidos!” in *O Mundo*, 29-XII-1919, p. 1 e [idem] “Defesa da República!” in *O Mundo*, 30-I-1919, p. 1. Efectivamente, Domingos Pereira, em entrevista ao *Mundo* (2-II-1919, p.1), congratulava-se pela opção abrangente e pluripartidária (mas não hostil às instituições republicanas) de José Relvas, advertindo que o novo Governo não devia esquecer as conquistas sociais e democráticas já alcançadas.

<sup>119</sup> A.H. de Oliveira Marques, *História de Portugal*, vol. II, 4ª ed, Palas Editores, Lisboa, 1977, p. 282.

<sup>120</sup> José Luciano Sollari Allegro, *op. cit.*, pp. 267-68.

povo mais exaltado. Em entrevista a *O Mundo*, de 2 de Fevereiro, Machado Santos reclamava a dissolução do Parlamento e o saneamento da administração pública e do exército, expurgando-os de monárquicos e tornando aquele “estruturalmente republicano”; nesse mesmo mês, também *O Mundo* reclamava o afastamento dos monárquicos de cargos cujo exercício pusesse em causa o regular funcionamento das instituições republicanas<sup>121</sup>; e o mesmo defendia o Directório do Partido Democrático<sup>122</sup>. Esta “limpeza” de monárquicos, na administração pública, no exército, no ensino, e na imprensa periódica, etc. foi, também, veementemente, pedida por um grupo de velhos republicanos e socialistas, reunidos, em 9 de Fevereiro, no Centro Republicano António José de Almeida, (que se constituíram, então, em *Comissão Nacional de Defesa da República*)<sup>123</sup>. Reaparecia o revanchismo social da Monarquia do Norte, mas, agora, de sinal contrário. O país agia, cada vez mais, a preto e branco. Todavia, as medidas governamentais contra os monárquicos eram de tal modo morosas e dúbias que havia quem se escandalizasse com tal displicência e passividade<sup>124</sup>. Finalmente o Governo apresentou no Parlamento um projecto de lei para o habilitar a sanear os organismos do Estado, afastando os adversários do regime<sup>125</sup>. Mas nem por isso abrandou a raiva popular anti-monárquica. Pedia-se a dissolução da Polícia e a responsabilização criminal dos oficiais e sargentos implicados na insurreição monárquica e a erradicação do vírus monárquico incubado nos quartéis, esquadras, escolas, cátedras, etc<sup>126</sup>. Num comício de Lisboa, reclamava-se a separação dos oficiais e dos sargentos monárquicos do exército; demissão do funcionalismo monárquico; dissolução do Parlamento; confiscação dos bens dos monárquicos implicados nas insurreições; e dissolução do corpo da Polícia<sup>127</sup>. O Governo, intimidado com esta fúria contestatária e vingadora, resolveu dissolver o Congresso (pelo decreto 5165, de 21 de Fevereiro), indo ao encontro do desejo dos republicanos porquanto, jurídica e politicamente, nascera da Ditadura, tinha o vício da origem a desprestigiá-lo, e não representava a opinião nacional<sup>128</sup>; e no mesmo diploma restabelecia, em pleno, a Constituição de 1911, com todos os seus efeito e convocava os colégios eleitorais para o dia 13 de Abril de 1919.

<sup>121</sup> [Redacção], “Saneamento”, in *O Mundo*, 6-II-1919, p. 1.

<sup>122</sup> Ver *O Mundo*, 7-II-1919, p. 1.

<sup>123</sup> Ver *O Mundo*, 10-II-1919, p. 1.

<sup>124</sup> B.S., “Evitemos a farsa!”, in *O Mundo*, 12-II-1919, p. 1.

<sup>125</sup> In *O Mundo*, 20-II-1919, p. 1.

<sup>126</sup> [Redacção], “Liquidação”, in *O Mundo*, 19-II-1919, p. 1 e Artur Leitão, “E Agora?...”, in *O Mundo*, 20-II-1919, p. 1.

<sup>127</sup> In *O Mundo*, 21-II-1919, p. 1.

<sup>128</sup> In *O Mundo*, 22-II-1919, p. 1.

Não era outra a opinião do Presidente da Republica, Canto e Castro que assinou, sem qualquer prurido, a dissolução; o que tinha sentido: nem o novo Ministério espelhava, politicamente, a correlação de forças com assento no Parlamento, nem este correspondia ao espírito da Constituição de 1911 que o Presidente da República jurara respeitar e defender; procedeu, pois, honradamente, e não – como, por vezes se crê – por incapacidade para travar “a ofensiva dos partidos”<sup>129</sup>. Mas esta e outras medidas que subscreverá, levarão os seus antigos correligionários sidonistas a considerá-lo um traidor e um oportunista<sup>130</sup>.

O não abrandamento dos conflitos de rua entre os populares e as forças policiais de segurança, levou, por fim, o Governo a recolher-se ao quartel do Carmo, donde, no dia 22, extinguiu e desarmou essas forças, colocando-as sob custódia da guarda republicana. Neste quadro de escalada e agudização dos conflitos sociais, José Relvas tentou motivar a classe política para a necessidade da constituição de um grande partido republicano conservador. A ideia não era nova – ainda que absurda para os integristas, porque uma república conservadora, em seu entender, era um catalítico de ditaduras<sup>131</sup>. Em vão. Perante estas e outras dificuldades – como a saída dos ministros dezembristas – e cumprido já o essencial do seu programa, José Relvas apresentou a demissão colectiva do seu ministério, no dia 27 de Março, ao Presidente da Republica.

Sucedeu-lhe, em 31 de Março, o democrático Domingos Pereira, na formação de um Governo onde, pela primeira vez, não participavam sidonistas (mas entrava Leonardo Coimbra, filósofo portuense, para a pasta da Instrução Pública)<sup>132</sup>. Mas, diferentemente, do que afirmou o novo chefe do Governo, em Junho, no Parlamento, quando fez o balanço do seu Governo e anunciou a demissão do seu Ministério, este não se constituiu por indicação da “vontade popular”. Sabêmo-lo, por vários meios, mas sobretudo, pelas minudências de uma nota oficiosa do P.R.P. O Governo desejado por este Partido, mas também pelo Presidente da República devia ser um Governo de concentração republicana dos três principais partidos. Todavia, o Partido Evolucionista, pela voz do seu líder, não só recusou participar nesse Governo de concentração – com o argumento

<sup>129</sup> Maurício de Oliveira, *op. cit.*, p. 127.

<sup>130</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>131</sup> Caetano Beirão, “Conservadores”, in *A Monarquia*, ano III, nº531, 25-VIII-1919, p. 1.

<sup>132</sup> Constituirão o novo Governo: Domingos Pereira (Presidente do Ministério), António Granja (Justiça), Ramada Curto (Finanças), António Maria Baptista (Guerra), Macedo Pinto (Marinha), Leonardo Coimbra (Instrução), João Soares (Colónias) e Júlio Martins (Comércio). Ver José Luciano Sollari Allegro, *op. cit.*, pp. 269-270 e Maurício de Oliveira, *op. cit.*, Lisboa, 1944, p. 132.

de que iria autodissolver-se (argumento que inviabilizou a formação de um Governo presidido pelo Eng.º Sá Cardoso) – como em conversa com o Presidente da República (que o chamou para o convencer a entrar no Governo), disse que só o faria sob o compromisso dos líderes dos unionistas e dos democráticos apresentarem, também nos próximos congressos dos seus partidos, uma proposta de auto-dissolução (ainda que não assumindo o compromisso de fazer votar essa proposta). Perante esta exigência de António José de Almeida – que os corpos dirigentes do seu partido apoiaram – o P.R.P., ainda que constrangido, aceitou-a, embora com pequenas alterações, para não inviabilizar a governação<sup>133</sup>. Foi assim que se formou o XX Governo Constitucional, presidido pelo democrático Domingos Leite Pereira. Não foi, pois, um Governo sufragado pela vontade popular, mas pela concertação dos maiores partidos constitucionais e republicanos. Era o regresso, em plena força, da “República Velha”<sup>134</sup>. Aparentemente, pelo menos. Mas só aparentemente – como adverte Oliveira Marques. Todo um conjunto de circunstâncias e problemas novos, internacionais e nacionais, tinham mudado a face da Europa: a inflação, a desvalorização da moeda, a agudização dos conflitos sociais e inter-classistas, a crise das subsistências, o surto de uma nova ordem devido aos conflitos de gerações, a crise de fundamentos das democracias burguesas, o nacionalismo, o bolchevismo, o fascismo, etc. Por toda a parte se registavam atentados políticos. Através da Europa, “os anos de 1919 a 1923 foram marcados por anarquia, instabilidade, perturbação generalizada”<sup>135</sup>; e, entre nós, também. Por sua vez, os antigos chefes políticos (como Afonso Costa, António José de Almeida e Brito Camacho) tinham-se retirado ou estavam em vias de se retirar da vida política activa<sup>136</sup>. Os problemas, agora, eram outros e o mais grave de todos – o das subsistências – os políticos mostravam-se incapazes de o resolver<sup>137</sup>. Por sua vez, Canto e Castro, para evitar uma crise política, nada podia fazer, senão esperar pela eleição de um novo Presidente da República e renunciar<sup>138</sup>. Entretanto, Domingos Pereira expunha, em entrevista ao *Mundo*, os seus objectivos: reconstituição dos partidos republicanos, uma República

<sup>133</sup> Ver *O Mundo*, de 31.III.1919, p. 1.

<sup>134</sup> [Redacção], “Governo e Povo”, in *O Mundo*, 31-III-1919, p. 1.

<sup>135</sup> A.H. de Oliveira Marques, *História de Portugal*, vol. II, 4ª ed, Palas Editores, Lisboa, 1977, pp. 279-280. Ver [redacção], “A vida cara”, in *O Mundo*, 1-IV-1919, p. 1.

<sup>136</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>137</sup> In *O Mundo*, 5-IV-1919, p. 1; ver A.H. de Oliveira Marques, *História de Portugal*, vol. II, 4ª ed, Palas Editores, Lisboa, 1977, pp. 280-281.

<sup>138</sup> Maurício de Oliveira, *op. cit.*, p. 133.

“republicana”, ou seja, sem monárquicos no poder; e prioridade aos problemas sociais<sup>139</sup>. Entretanto, a agitação social continuava; os paladinos da ordem reivindicavam governos musculados para a estancar e mesmo intelectuais mais avisados, devido a uma cultura cosmopolita, deixavam-se seduzir pela possibilidade de uma ditadura “transitória” e morigeradora do aparelho de Estado (sobretudo do parlamento, dos partidos e dos políticos), salvaguardando (?), contudo, os direitos fundamentais dos cidadãos. Não era a opinião dos democráticos. Sem enjeitar a necessidade da ordem, sublinhavam a sua indissociabilidade da liberdade – que o mesmo é dizer de governos político-partidários – e advertiam o proletariado que o trabalho não era exclusivo de uma “classe” mas de todos os que trabalhavam e que a democracia não devia ser o beco, sem saída, das reivindicações sociais<sup>140</sup>. Recados de surdos. A crispação social era já demasiado grande para que o bom senso prevalecesse. É que a força não estava nem do lado do Governo nem do operariado que o contestava. E a contestação operária e grevista continuou, apesar da preocupação do Governo, desde a primeira hora, em realizar uma política de reformas sociais, atendendo, na medida do possível, às classes menos abastadas<sup>141</sup>. Entretanto, as eleições previstas para 13 de Abril foram adiadas para 11 de Maio. Antes delas, porém, Domingos Pereira teve, ainda, de enfrentar numerosas greves e agitações sociais que reprimiu, duramente, a ponto de ter de exonerar, em 6 de Maio, o director da Polícia de Segurança do Estado por este não concordar com as perseguições aos operários. As abstenções às eleições foram muitas (cerca de 80% dos eleitores recenseados), sendo, contudo, o Partido Democrático aquele que obteve o maior número de votos. Leonardo Coimbra (ainda ministro), candidato do P.R.P. pelo circulo nº 10 (Penafiel) – os outros candidatos do circulo foram o Dr. António Lago Cerqueira e Joaquim de Araújo Costa – foi eleito deputado, mas a verdade, pelo que sabemos, é que frequentou muito pouco o Parlamento. Entretanto o Governo de Domingos Pereira, ainda em funções desde as eleições até à tomada de posse do Governo seguinte (que ocorrerá em 29 de Junho, e será presidido pelo coronel Sá Cardoso), em vez de se limitar a um Governo de gestão não só continuou a sua violenta repressão sobre os operários contestatários (em 18 de Junho mandará encerrar as sedes da União Operária Nacional e do diário *A Batalha*) como tomou

<sup>139</sup> In *O Mundo*, de 12 de Abril de 1919, p. 1.

<sup>140</sup> José do Valle, “Trabalhadores!”, in *O Mundo*, 1-V-1919, p. 1; B.S. “O operariado e a reacção”, in *O Mundo*, 8-V-1919, p. 1.

<sup>141</sup> “A febre do momento”, in *O Mundo*, 4-V-1919, p. 1.

a iniciativa despuadora de publicar dezenas de decretos com reformas estruturais para a administração pública e para satisfação de “amigos” e da clientela do Partido. Foi um escândalo, que deixou os democráticos em maus lençóis perante a opinião pública. O próprio deputado Francisco Fernandes Costa dirá, numa das sessões parlamentares do início de Julho, que a obra económica de Domingos Pereira fora “deplorável” mas que “os 30 suplementos” que publicou, já depois da sua demissão, usurpando prerrogativas do Poder Legislativo, eram “o retrato fiel da ultima degradação dos costumes políticos em Portugal”, uma “vergonha” para o Governo e “uma afronta” para o parlamento<sup>142</sup>. Não era esta, todavia, a opinião de Domingos Pereira acerca do seu Governo. Bem pelo contrário. Na sessão parlamentar de 5 de Junho, em que apresentou a demissão e um balanço do que fez o seu Governo, foi prolixo em descrever, sublinhar e valorizar a obra feita: procurou “liquidar as responsabilidades da última tentativa de restauração monárquica”, acelerando, sem prejuízo da defesa dos arguidos, o julgamento dos implicados; procurou “assegurar a ordem pública, em termos que o país tivesse confiança na acção das autoridades e no prestígio do Poder”, ou seja, com energia mas também com continência, sem o recurso “a vexamos inúteis e violências escusadas” ou quaisquer outros “meios extremos” – como a suspensão de garantias – apesar dos graves efeitos dos incêndios criminosos do Terreiro do Paço, do Limoeiro e do Hospital de Campolide e de algumas greves que paralizaram os serviços essenciais à vida comum, como a da Companhia das Águas e a dos Eléctricos; procurou “dar satisfação imediata às justas reclamações do operariado”, o que fez – em conformidade com as conveniências e possibilidades do Estado e do Tesouro – publicando vários decretos tendentes à solução da “questão social”, de forma “a assegurar um justo equilíbrio entre as classes patronais e operárias”, aumentando alguns direitos da mulher, completando “a obra verdadeiramente democrática do Governo Provisório sobre a assistência aos menores abandonados, anormais e delinquentes e sobre o regime prisional e penal” e aumentando os salários, ao funcionalismo civil e militar (devido à difícil situação em que se encontravam, por via da carestia de vida); fez “o saneamento do Estado, afastando, inexoravelmente, do exercício das suas funções aqueles funcionários que haviam dado provas de hostilidade ou deslealdade à República” (ainda que tenha sido um trabalho inacabado, devido à ineficácia da legislação disciplinar), remodelou, de igual modo, a administração ultramarina, criando,

<sup>142</sup> In *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 21, em 8, 9 e 10 de Julho de 1919, pp. 9-10.

por decreto a figura do “alto comissário”, preparando-se, deste modo, as colónias “para um futuro de larga prosperidade baseada sobre os princípios da autonomia, da melhor ordenação das suas forças e do mais útil dos seus recursos”; reorganizou e fortaleceu as forças armadas e normalizou a vida do Estado pela realização, com “a mais absoluta imparcialidade”, do acto eleitoral de 11 de Maio e convocação do Parlamento; fez uma ampla reforma do ensino primário (atendendo a todos os seus graus e às necessidades de cultura geral e profissional das grandes massas populares), melhorou a situação material do professorado primário, procurou dignificar o seu estatuto, estabeleceu e alargou, em novos moldes, a instrução popular – estudando a organização de bibliotecas populares, fixas e móveis assim como a possível extensão das Universidades Populares a todo ao país; reformou o ensino artístico; melhorou as pensões de estudo e criou, dentro e fora do país, mais profícuas condições de aperfeiçoamento de alunos e professores; e reformou a secção filosófica das Faculdades de Letras, ponto de partida para uma reforma mais vasta do ensino superior (que não teve oportunidade de realizar), que substituiu a “educação livresca” e passiva desse grau de ensino, por um outra, activa, empírica e experimental, capaz de suscitar nos alunos a liberdade e autonomia na aprendizagem, a capacidade de iniciativa e a fortaleza do carácter (atributos sem sem os quais a República não teria futuro<sup>143</sup>).

Ora é deste Governo – aparentemente autista – que fará parte Leonardo Coimbra. Não sabemos que balanço terá feito dele, depois de nele ter participado. Mas sabemos o que esperava dele. Logo no início do seu mandato, disse numa visita oficial à terra onde fora professor de Liceu (há uns anos atrás) que o Governo de que fazia parte saíra da vontade do povo (na verdade, como vimos acima, não foi um governo saído de eleições mas de uma negociação e concertação partidárias, ainda que *representativo* da vontade dos eleitores); por isso – continuou – o Governo não trairia a vontade popular, auscultá-lo-ia sempre, procuraria perceber e satisfazer os seus desejos, necessidades, aspirações e interesses<sup>144</sup> assim como fazer uma governação patriótica, voluntarista e, estreitamente, solidarista e justa<sup>145</sup>. Mas, para isso, seria um Governo *intransigente* na defesa da República contra o seus inimigos que, certamente, não desarmariam

<sup>143</sup> In *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão nº 3, 5 de Junho de 1919, pp. 13-17. As expressões, entre comas, supracitadas são retiradas da intervenção parlamentar de Domingos Pereira.

<sup>144</sup> Leonardo Coimbra, “A Visita ministerial. Discurso no Hotel Universal da Póvoa de Varzim”, in *CCDE*, p. 68 (discurso proferido no almoço que lhe foi oferecido no Hotel Universal e reproduzido pelo *Comércio da Póvoa de Varzim*, ano XVI, nº 13, 27.IV.1919).

<sup>145</sup> Idem, *ibidem*.



(não só os monárquicos mas os que se faziam passar por republicanos e não o eram)<sup>146</sup>, não recorrendo, porém, aos métodos infamantes dos dezembristas e monárquicos – porque era o governo de uma nação e não de uma facção – limitando-se a fazer justiça e a aplicar a lei; era quanto bastava para o Governo defender a República<sup>147</sup>. Essa intransigência – como fez questão de esclarecer – nada tinha a ver com radicalismo. O Governo, além de republicano, era até “conservador,” porque pretendia – como disse – evitar, através de um equilíbrio, continuamente, negociado e de cedências às partes em conflito, a subversão social e até a subversão da própria pátria<sup>148</sup>; por isso seria um Governo da nação e porque o seu mandato provinha da vontade popular, iria ao encontro desta na governação e na justiça<sup>149</sup>. Para realizar este desiderato, Leonardo Coimbra esperava do Governo duas ordens de medidas: umas, na esfera clerical; outras no ensino. Na esfera clerical, o afastamento dos “maus” eclesiásticos, ou seja, daqueles padres que movidos pela ignorância, pelos interesses temporais e pelo fanatismo teimavam em apregoar a incompatibilidade entre as virtudes do Cristianismo e os valores da República, o que era falso, porque ele – Leonardo – era republicano e acreditava em Deus, não só porque amava as suas mais genuínas manifestações espirituais – como a arte, a poesia, a música e a ciência<sup>150</sup> – mas porque o autêntico sentimento religioso continha uma “indefinida aspiração de bondade e justiça” com a qual se identificava a ideia republicana. Ao Governo – disse – cabia combater esta propaganda corrosiva – que procurava envenenar as virtudes civis do povo simples – contrapondo-lhe uma outra propaganda: a do novo “sacerdote” da Justiça e da verdade, ou seja, o professor primário. A uma Igreja que se recusava a reconhecer a identidade entre os valores republicanos e as virtudes do Cristianismo, a República contraporía uma Escola que o faria, através de “esclesiásticos” *sui generis* – os professores primários<sup>151</sup>.

Mas onde foi notória a intervenção de Leonardo Coimbra, neste Governo de Domingos Pereira, foi no que diz respeito à função inerente ao seu cargo – o

<sup>146</sup> Idem “A Visita ministerial. Discurso na Póvoa de Varzim”, in *CCDE*, pp. 67-68 (este discurso foi proferido na Câmara Municipal e reproduzido pelo *Comércio da Póvoa de Varzim*, ano XVI, nº 13, 27.IV.1919).

<sup>147</sup> Idem, *ibidem*, p. 67.

<sup>148</sup> Idem, “A Visita ministerial. Discurso no Hotel Universal da Póvoa de Varzim”, in *CCDE*, p. 69 (discurso proferido no almoço que lhe foi oferecido no Hotel Universal e reproduzido pelo *Comércio da Póvoa de Varzim*, ano XVI, nº 13, 27.4.1919).

<sup>149</sup> Idem, *ibidem*, p. 68.

<sup>150</sup> Idem, *ibidem*; ver, também, a entrevista de Leonardo Coimbra sobre, “o ensino e a República”, in *CCDE*, p. 73 (primeira entrevista como Ministro da Instrução, publicado n’*O Mundo*, em 27.IV.1919, pp.1-2).

<sup>151</sup> Idem, *ibidem*, p. 69.



ensino. Não pelas medidas mais ou menos consensuais que preconizou, sobretudo, para o ensino primário: centralização – melhor dizendo coordenação – dos serviços do ensino oficial num só Ministério, melhor corpo docente e rigorosa inspecção do mesmo, mais escolas, guerra ao analfabetismo (subsidiando, inclusive as famílias de menos recursos, que por isso não podiam mandar os filhos à escola) e um ensino primário capaz de criar cidadãos e fornecer-lhes um mínimo de conhecimentos que os habilitassem para a actividade social e profissional, em conformidade com as idiossincrasias e necessidades regionais<sup>152</sup>. Já surpreendente e chocante (para aqueles que sabem que tantas vezes exorcizou o dogmatismo e o fanatismo, ao ponto de abandonar o Governo de António Maria da Silva, no início de 1923, por causa desses preconceitos...) foi ter afirmado que jamais nomearia, para o ensino oficial, salvo por engano, um professor que não fosse de “indefectível fé republicana”<sup>153</sup>. Mas a controvérsia sobre o ensino que o envolveu veio de outras bandas: o seu ataque à Universidade de Coimbra. A investida, porém, não foi extemporânea nem estava “fora do baralho” das intenções do Governo. Recordemos que Sidónio visitara a Universidade de Coimbra, em 1918, e nela fora recebido pelo seu corpo docente, com cortejo, charamelas e festejos, que faziam lembrar a Idade Média (no dizer de Alves dos Santos), tendo então o dr. António Ribeiro de Vasconcelos, na “linguagem cantada das rubricas do missal” feito “a apoteose do abençoado 5 Dezembro” (nas suas próprias palavras)<sup>154</sup>. A Universidade de Coimbra – com verdade ou sem ela – era, então considerada, pela opinião republicana, não apenas uma alfurja de monárquicos e de sidonistas (protegidos pelas ourelas da autonomia universitária) mas um bastião e um espelho do “anacronismo científico e pedagógico”. Não foi, pois, uma surpresa que Domingos Pereira, ainda ministro da Instrução Pública de José Relvas, afastasse do serviço universitário, embora com moderação mas energicamente, alguns professores da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, reconhecidos, publicamente, como inimigos da República. O argumento para o fazer – como dizia *O Mundo* – era a instrução, numa República, não dever estar nas mãos dos reaccionários, não dever ser ministrada “por criaturas de critérios obsoletos, usando e abusando da cátedra”, pois se o futuro da Republica e da Pátria depen-

<sup>152</sup> Idem, “O ensino e a Republica”, in *CCDE*, p. 71-73.

<sup>153</sup> Idem, “Uma carta”, in *CCDE*, p. 84-85 (carta, inicialmente, publicada n’*O Norte*, Porto, ano III, nº 23, de 27.5.1920, onde Leonardo Coimbra responde a um leitor que o censura por ter nomeado, para professor e secretário da Escola Superior de Gaia, Álvaro Pinto Leite, sobrinho de um juiz, Pinto Lameira, que era um conhecido “talassa”).

<sup>154</sup> Teixeira de Carvalho, “A Universidade de Coimbra e Republica”, in *O Mundo*, 7.III.1919, pp. 1 e 2

dia da formação da mocidade, então havia que fazer uma “limpeza” nas escolas, mais necessária do que na magistratura e nas forças armadas<sup>155</sup>. A possibilidade da Faculdade de Direito entrar em greve perante a ingerência do Governo em matéria que entendia ser da sua autonomia, não só não colheu a solidariedade da maior parte dos alunos, como moveu contra ela a imprensa republicana, que procurou, através da auscultação de alguns testemunhos idóneos, mostrar, à opinião pública, a justeza da decisão do ministro e até a benevolência das suas medidas morigeradoras. Foi uma campanha bem orquestrada que diminuiu, drasticamente, a margem de contestação da Universidade. Ainda não se tinham esquecido as orações de sapiência de Bernardino Machado, Sidónio Pais e Sobral Cid; nem a contestação da Universidade a António José de Almeida e a Norton de Matos – quando este foi reitor – nem os festejos em honra de Sidónio. A Universidade estava indefesa. O primeiro desses testemunhos sobre a Universidade de Coimbra, foi o de Sílvio Pélico Filho, que em resposta a uma entrevista a *O Mundo*, perguntava: “com quem se encontrou o povo nesta guerra tremenda? Que fez a Universidade de Coimbra para levantar as energias nacionais e dar fé ao povo português, na mais temerosa guerra em que se encontrou envolvido? Como foi que a Universidade de Coimbra considerou o problema da Guerra e como o explicou? Como interpretou ela as razões que nos levaram à beligerância, colocando-nos, definitivamente, ao lado dos povos aliados? Como considerou ela a raça latina, e como explicou ela que neste conflito de raças, a vitória lhe pertenceria? Como encararam os nossos universitários a ideia do direito neste conflito mundial? Que conferências fizeram? Que prelecções realizaram nas suas aulas, neste sentido? Perante a História, a moral e a filosofia, a Universidade de Coimbra demonstrou que a Alemanha devia ser esmagada? Demonstrou também que perante a Justiça e o Direito, a Alemanha seria vencida, precisamente porque não é em vão que se violam os princípios do Direito, da Igualdade e da Justiça?”<sup>156</sup>. Não, não fez nada disto; e não o fez – disse Sílvio Pélico – porque a Universidade era monárquica e germanófila, porque acreditou no triunfo da Alemanha, porque “não teve nunca uma palavra de fé no triunfo dos aliados, [porque foi] sempre céptica, sempre inimiga do génio latino, [porque] aguardou, confiada, a vitória das águias prussianas. Sempre materialista, não cessou de acreditar na doutrina da força, convencida que o povo português é um povo perdido e que a

<sup>155</sup> [Redacção], “Greve dos lentos”, in *O Mundo*, 16.III.1919, p. 1.

<sup>156</sup> Entrevista a Sílvio Pélico Filho sobre a Universidade, in *O Mundo*, 15.III.1919, p. 1.

raça latina está carcomida, até à medula dos ossos”<sup>157</sup>. Não menos contundente teria de ser a opinião de um dos antigos estudantes intransigentes da greve de 1907, e agora deputado: Carlos Olavo. A Universidade de Coimbra – disse – sempre fora e continuava a ser “um reduto, uma fortaleza monárquica”, onde nunca entrara a República; era já lendária a aversão dos professores da Faculdade de Direito à inovação, só conseguindo viver e ensinar nas “trevas”; aplaudia, por isso, a decisão do Ministro em afastar os professores que afastou, mas se a Faculdade fosse para a greve era da opinião que a tutela governamental devia encerrar, temporariamente, a Universidade e abrir concursos para professores<sup>158</sup>. Com menor repercussão, sem dúvida, mas com um sólido conhecimento de causa, um anónimo, que se assinava *Delta* [será Carlos Augusto Carneiro Zagalo?] escrevia, n’*O Mundo* (em Abril e Maio), durante várias semanas, uma série de artigos notáveis sobre o ensino republicano, sendo alguns deles sobre a atitude das nossas Universidades perante a ditadura dezembrista, onde a Universidade de Coimbra saía muito maltratada.

Ora é neste “carrocel” que se encaixa o ataque de Leonardo à Universidade de Coimbra. Embora lhe reconhecesse – como disse numa entrevista, que é a primeira dada como ministro da Instrução Pública – altas competências individuais, era, contudo, da opinião, que, no seu conjunto, a Universidade estava longe de ser – como devia – “a parte mais lúcida e nobre da consciência nacional”<sup>159</sup>. E apontava a atitude colectiva de “indiferença” que a Universidade tivera perante a guerra europeia (o mais notável acontecimento civilizacional e moral da história moderna – como disse), com a agravante da maioria dos seus professores se arvorar em propagandistas de “uma neutralidade impossível e, até, de puro germanofilismo”<sup>160</sup>, fascinados por “falsas idolatrias”, exportadas pela Alemanha, que não eram desculpáveis numa Universidade, instituição que devia primar pelo espírito crítico e pela circunspecção cultural<sup>161</sup>; e deixou o aviso de que faria reformas, com vista a remodelar e a aperfeiçoar a Universidade, embora auscultando, previamente, os homens de ciência e os mais sábios<sup>162</sup>. E cumpriu o prometido. Fez reformas. Mas, ao que parece – segundo Alves dos Santos –

<sup>157</sup> Idem, *ibidem*, pp. 1 e 2.

<sup>158</sup> In *O Mundo*, 21.III.1919, p. 1.

<sup>159</sup> Leonardo Coimbra, entrevista sobre “o ensino e a Republica”, in *CCDE*, p. 74.

<sup>160</sup> Idem, *ibidem*, pp. 74-75.

<sup>161</sup> Idem, *ibidem*, p. 75.

<sup>162</sup> Idem, *ibidem*.

não terá auscultado ninguém. O seu primeiro acto reformista foi o decreto nº 4: 491 de 2 de Maio, pelo qual reformou a secção filosófica da Faculdade de Letras de Coimbra, criando ao mesmo tempo dois novos lugares de professores, que não tardaram a ser preenchidos, sem que os órgãos competentes da Universidade fossem, previamente, auscultados sobre essas nomeações nem lhes fosse enviado sequer um breve *curriculum vitae* dos nomeados. As razões invocadas pelo ministro – o obsoleto ensino dessa secção da Faculdades de Letras – não tinham cabimento pois os seus professores eram dos mais competentes e “avançados” que a Faculdade tinha (para além de serem republicanos). Melindrados pela alegada violação da autonomia pedagógica e científica da Universidade, os professores da Faculdade enviaram ao Ministro, em 14 de Maio, uma respeitosa e fundamentada representação de protesto acerca da doutrina do citado decreto (que ia contra o disposto no estatuto universitário), na qual estranhavam que a Faculdade fosse reformada sem a sua colaboração (além de se fazer quase no fim do ano lectivo e a breve prazo da abertura do Parlamento) e se queixavam de não lhes ter sido fornecido, nem sequer um simples *curriculum vitae* dos nomeados em *folha corrida* (expressão com significado preciso, já consagrada na legislação da Republica, como se pode ver pelo decreto de 11 de Junho de 1911, artigo 127º., nº 2 e pelo decreto nº 2: 652, de 12 de Julho de 1918, artigo 29º, nº 1). O Ministro não gostou do protesto, entendeu-o como uma censura à sua decisão e uma velada suspeição sobre o mérito dos professores nomeados. E respondeu com o decreto de 19 de Maio, onde além de considerar o reitor Mendes dos Remédios, o principal responsável pela alegada ofensa que a Faculdade de Letras lhe fizera, o demitia do seu cargo. Mas o decreto também anunciava que o Governo, *oportunamente*, iria tomar as necessárias medidas para que a Faculdade não reincidisse nos seus protestos. E tomou. Pelo decreto com força de lei nº 5: 770 (a que teve de dar-se a data de 10 de Maio, verificando-se, assim, a curiosa anomalia de ser censurada, em 19 de Maio, uma Faculdade que foi extinta em 10, por um suposto delito só praticado em 14!), Leonardo Coimbra mandou desanexar a Faculdade de Letras de Coimbra e substitui-la por uma Faculdade Técnica. Justificava essa desanexação por duas ordens de razões: a primeira era que o ensino nela ministrado seguia *uma orientação tomista de forma escolástica*, o que, a ser verdade, apenas se aplicaria à secção filosófica da Faculdade, cujo ensino estava entregue – como já dissemos – a dois espíritos avançados, de arreigadas convicções republicanas; a segunda era que a Faculdade de Letras não estava “de modo algum adaptada ao espírito republicano moderno” e que o seu

corpo docente era, na generalidade, hostil à República<sup>163</sup>. Como exemplo deste estado de coisas citava o caso de vários professores que, depois do *5 de Outubro*, tinham transitado da Faculdade de Teologia para a Faculdade de Letras, sem concurso, com uma especialização em nada conforme com as novas instituições democráticas, nem com os progressos das ciências nem com os novos estudos que ali iam de ser professados<sup>164</sup>; além de estarem imbuídos de um espírito autocrata, parcial e sectário<sup>165</sup>.

A decisão do ministro foi de tal modo polémica que foi, amplamente, discutida no Parlamento e fora dele. *O Mundo* congratulava-se por Leonardo Coimbra ter suprimido a “caduca e trôpega” Faculdade de Letras, esse “foco infeccionante” da reacção<sup>166</sup>. Também o *Grémio Lusitano* e muitas outras instituições liberais (como a Comissão Nacional de Defesa da Republica, a Associação do Registo Civil, a Associação do Livre Pensamento, a Liga Nacional de Instrução, etc.) aplaudiram a iniciativa da extinção da Faculdade de Letras e, no dia 22 de Maio, juntamente com outras instituições liberais fizeram uma grandiosa manifestação de homenagem e apoio ao ministro da Instrução Pública, à porta do Ministério<sup>167</sup>. Só no dia 13 de Junho fizeram-se 10 conferências sobre a questão universitária! Mas, no Parlamento, a questão não era pacífica. E quem encabeçou a controvérsia, durante semanas, procurando denunciar a ligeireza e precipitação da decisão ministerial (quando não o seu interesse particular), foi o deputado e professor coimbrão Alves dos Santos. E creio que, apesar de nem sempre manter a serenidade necessária, a razão foi-se deslocando para o seu lado. Efectivamente, os argumentos de Leonardo, ainda que, supostamente, bem intencionados – dava à Universidade, como contrapartida, uma Faculdade Técnica – eram débeis. Alves dos Santos reconhecia que, sim senhor, os professores da Faculdade de Letras de Coimbra, na sua generalidade, não eram afoitos à Democracia (quando não eram mesmo reaccionários). Mas – acrescentou e sublinhou – a ciência não é permeável a políticas e que se saiba, os professores da Universidade de Coimbra não misturavam essas coisas. Por outro lado, advertiu, se o Poder político julgava ter o direito de exigir a todos aqueles que ensinavam, que partilhassem as suas

<sup>163</sup> Idem, “Debate sobre a questão da Faculdade de Letras do Porto”, in *CCDE*, pp. 76-78 (*Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 12, 24.6.1919, pp. 18-19).

<sup>164</sup> Idem, *ibidem*, p. 80.

<sup>165</sup> Idem, *ibidem*, p. 78.

<sup>166</sup> In *O Mundo*, 22. V.1919, p. 1.

<sup>167</sup> In *O Mundo*, 23. V.1919, p.1.

ideias políticas – neste caso as democráticas – então era necessário purgar as escolas públicas de todos os professores que não fossem amigos dessas ideias e se aplicasse esse critério a todas as escolas<sup>168</sup>. A controvérsia não ficou por aqui. Mas creio que o que fica dito é o suficiente para se avaliar, feitas as contas, o saldo negativo das iniciativas de Leonardo Coimbra no que respeita à “questão universitária de Coimbra”.

Mas nem as denúncias das escandalosas medidas clientelares tomadas pelo Governo de Domingos Pereira nem a sua repressão sobre o operariado, abalaram as convicções “democráticas” de Leonardo Coimbra (ele que sempre se manifestara avesso a “igrejas políticas” e, especialmente, sensível aos pobres e aos humildes...), pois será uma das figuras presentes no Congresso do P.R.P. que teve início em 25 de Outubro de 1919, no Salão do Conservatório de Lisboa. E na sessão de encerramento do Congresso (a 5<sup>a</sup>) – depois da intervenção do eng.º Sá Cardoso, chefe do Governo, que reafirmou a orientação radical e de esquerda do seu Governo – apresentou-se para se filiar no Partido, afirmando que não só era um republicano de “alma e coração” mas também um republicano “radical” que se filiava no P.R.P. por ser o Partido cujos ideais mais se identificavam com os seus<sup>169</sup>; e para aqueles – creio que terão sido poucos – que tenham ficado perplexos com a sua filiação, esclareceu, dias depois, numa entrevista, que desde “há muito” afirmava que o P.R.P., era o partido que patenteava “uma mais firme vontade republicana (...) viva e atenta”, o que menos erros cometera e o que mais, acendradamente, amava a República e mais injustamente era caluniado<sup>170</sup>. Leonardo punha-se ao serviço do partido que mais e melhor encarnara o Verbo republicano e, por isso mesmo, mais fora “martirizado”. Esta adesão tem qualquer coisa do clerical – ainda que de um clericalismo laico – que ele tanto detestava!

Ora, ainda que Leonardo Coimbra não fosse um activista político e, entre os políticos, fosse visto – como se ficou a saber na discussão parlamentar sobre a chamada “questão universitária” – como um “filósofo” que, acidentalmente, exercera funções governativas; ainda que a sua acção como Ministro da Instrução Pública de Domingos Pereira não tenha sido sensata mas impulsiva (se não mesmo intransigente e revanchista), a verdade é que investira contra a Universidade de Coimbra, considerada pelos republicanos mais radicais como uma alfurja de reaccionários e monárquicos. E foi esse acto, simbolicamente, transfigurado e

<sup>168</sup> In *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão nº 12, de 24. VI. 1919, p. 18.

<sup>169</sup> In *O Mundo*, 29.X. 1919, p. 3.

<sup>170</sup> In *O Mundo*, 1. XI.1919, p. 1.

apresentado como uma batalha da República e do progresso *versus* Monarquia/ reacção, que fez dele notícia e lhe deu protagonismo político. É neste contexto que *O Mundo* o entrevista; quer saber as razões da sua adesão ao P.R.P., o que pensa da República, do radicalismo e do socialismo. E Leonardo não se furta a responder.

Depois de expor as razões pelas quais se filiou no P.R.P. – já acima referidas – entrou em esclarecimentos que vale a pena registar. Interpelado sobre o seu republicanismo radical esclareceu que, se se entendia por “radical” aquele que pretendia “arrancar os preconceitos sociais pela raiz”, não era de certo um “radical”, pois sabia que isso é retórica, pois a realidade social não muda com um golpe revolucionário<sup>171</sup>. Mas se se entendia por “republicano radical” aquele que pretendia ir até à raiz, “à essência da ideologia republicana” então considerava-se um republicano radical<sup>172</sup>. Mas não pelo seu conteúdo. Do seu ponto de vista – aqui muito afim do de Sérgio (mas de fundamentação distinta) – “a fórmula republicana” é mais “um método de experimentação social” do que uma doutrina<sup>173</sup>, mais um processo orientado por certos princípios do que um “dado”. Por isso – advertiu – os republicanos devem ter sempre presente que os fenómenos não são “dogmaticamente” governados por doutrinas, mas devem ser estas a adaptarem-se a eles, a mudarem, de contrário não progridem. Recorda que “o dogmatismo científico morreu às mãos do experimentalismo”; e nesse dogmatismo – onde frutificou também o cientismo – se inclui o das ciências sociais, porque a vida social é o “laboratório” do sociólogo e a tríada republicana *Liberdade, Igualdade e Fraternidade* são “o espírito científico em acção”<sup>174</sup>. E como a “República” é uma consciência dinâmica e sintética do progresso social, que não o esgota, mas está sempre aberta a novas sínteses, o republicanismo e o socialismo não são incompatíveis entre si. Mais. Diz que se não se afirma socialista é porque o socialismo “não lhe dá as sínteses sociais bastantes à fenomenologia da vida social”<sup>175</sup>, além do socialismo ter tendências para desprezar o espírito de método e, concomitantemente, para *dogmatizar*<sup>176</sup>. O Partido Socialista português, por exemplo, em sua opinião, era parasitado pelo *materialismo*, por um estreito

<sup>171</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>172</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>173</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>174</sup> Idem, *ibidem*. Metáfora – creio que se trata de uma figura estilística! – em meu entender, ininteligível.

<sup>175</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>176</sup> Idem, *ibidem*.



*darwinismo* e pelo desprezo de qualquer espiritualismo<sup>177</sup>. Mas estes defeitos, em sua opinião, nem por isso tiravam méritos ao socialismo, que os tinha, como sublinhou: a denúncia dos preconceitos, do egoísmo e dos dogmas da burguesia; e não punha de parte o socialismo como fórmula do futuro, se até lá não aparecesse “melhor fórmula do acordo do pluralismo liberal com o monismo social”<sup>178</sup>. De qualquer modo – disse – a sua posição política era a de “um republicano socialista, se por tal se quiser entender a [sua] inclinação e propósito de proclamar a *unidade* sem apoucar a diversidade, que seja, em suma, o melhor acordo das liberdades. Socialista sem socialismo feito, mas de socialização a fazer constantemente”<sup>179</sup>. Suficientemente vago e condicional, para ficar a coberto de críticas e até ser admirado pela sua sábia prudência. Finalmente, interpelado sobre o grupo político-partidário chefiado pelo dissidente evolucionista Júlio Martins, ou seja, pelo chefe do *Grupo Parlamentar Popular*, disse que tinha por este grupo “muitíssima” simpatia, quer porque era um grupo “brilhante de fé republicana” e de “inteligência política”, quer porque a sua doutrina se ajustava às aspirações das futuras gerações, mostrando-se um especial intérprete do “sentimento de justiça da alma popular”<sup>180</sup>. Com tal cópia de elogios, ficamos, sem saber, porque não se filiou Leonardo neste Partido (recém-criado e, portanto, com muitos menos erros no cartório do que o P.R.P!), mas suspeito que não o fez, entre outras razões, porque não teria qualquer simpatia pelos correligionários do Partido de Júlio Martins que estavam “fora” do Parlamento. Por fim, Leonardo fez um apelo à tolerância e concertação dos partidos republicanos, a uma menor cristação no contencioso das suas diferenças, mostrando que, apesar de intransigente republicano, não era sectário (mas sê-lo-á quem vai afirmar, em Maio de 1920, que jamais consentiria a entrada, no ensino publico, salvo por engano, a um professor que não se mostrasse um “indefectível republicano”?!).

Entretanto, como era de esperar, as larguezas tomadas pelo Governo de Domingos Pereira, agravaram o nosso endividamento e não resolveram os problemas nem da classe operária nem da pequena burguesia e do funcionalismo publico, pese embora os esforços do eng.º Sá Cardoso. A situação era de tal modo insustentável que o Governo, apesar de ter feito uma remodelação ministerial no dia 3 de Janeiro de 1921, integrando, no elenco governativo, três democráticos,

<sup>177</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>178</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>179</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>180</sup> Idem, *ibidem*.



cinco dias depois, ou seja, no dia 8, estava demissionário. E porque o Governo de Fernandes Costa, de 15 de Janeiro, não chegou a tomar posse, o Presidente da República (caso inédito!), reconduziu, no dia 16, o Governo de Sá Cardoso que, finalmente, dará lugar a um governo de concentração partidária, o XXII Governo Constitucional, presidido, a partir do dia 21, por Domingos Pereira.

Mas o Governo de Domingos Pereira, tal como já acontecera antes, não soube lidar com a contestação social – cada vez mais violenta, com recurso, inclusivé, ao bombismo – nem com as greves, nem com os problemas do operariado, em geral. O fosso entre o Poder político e o povo (sobretudo, o operariado), agravava-se; e aquele, com as suas tropas entra em confrontos sangrentos e persecutórios com sindicatos e grevistas, que retalias com actos terroristas. As incapacidades do Partido Democrático para resolver a situação política, levam a mais uma cisão interna: a do general Álvaro de Castro que, em 2 de Março, forma o *Partido Reconstituente*; e não muito depois, ou seja, no dia 10, o Parlamento é invadido por populares extremistas. Neste contexto de profunda perturbação e conflitualidade social, Leonardo Coimbra pronuncia no Centro Republicano-Democrático, do Porto, em meados de Maio, desse ano de 1920, um discurso em que apela à reconciliação e/ou entendimento das oposições políticas, em nome da fraternidade e da justiça, devidas ao Povo e à Democracia<sup>181</sup>. O apelo era claro: a justiça não se fazia de “assalto” ao poder, mas emanava da maioria, guardiã do saber social. Por muito que os operários tivessem razões para a sua contestação ou os intelectuais tivessem razões de queixa do parlamento e dos partidos, nem os operários eram ungidos do Senhor, enviados pela Providencia Divina, nem as *letras* dos intelectuais eram o “evangelho” de um mundo novo. Uns e outros eram Zaratustras que, mesmo que tivessem intenções sublimes, eram estéreis, porque o “eterno retorno” aniquila e até mata<sup>182</sup>. Mas como em casa onde não há pão, todos ralham e ninguém tem razão, a instabilidade social continuou. Em Junho/Julho, teremos dois Governos constitucionais: o XXIV, chefiado por José Ramos Preto, desde 6 de Junho e o XXV, chefiado pelo eng.º António Maria da Silva (desde 26 do mesmo mês até à sua demissão, em 18 de Julho). Cada vez mais os políticos da República, incapazes de tomar medidas económico-sociais de fundo, verbalizam os problemas e reduzem-nos a *discussões* parlamentares. Cada vez mais confundem a realidade com a linguagem

<sup>181</sup> Este discurso de Leonardo Coimbra, comemorativo da *Revolução de 14 de Maio*, foi resumido por *A Tribuna* (Porto), nº 24, de 15.V.1920.

<sup>182</sup> Idem, “Em Louvor das maiorias”, in *A Tribuna* (Porto), ano I, nº 33, 26-V-1920, p. 1.

e as imagens (como diria Eduardo Lourenço), renitentes ou impotentes para enfrentar aquela. Leonardo tem essa percepção e sente a exigência de publicar um manifesto ao “povo republicano” (mas em defesa do Governo de António Maria da Silva), que tem como destinatários governantes e governados. E zurze no Senado por ter recebido com desconfiança um Governo que nem sequer ainda começara a governar, abrindo desde logo um contencioso entre as duas Câmaras: a que apoiava o Governo (a dos Deputados) e a que mal o aceitava (o Senado). Dificilmente – diz Leonardo – o povo que fizera o *5 de Outubro*, que combateu o sidonismo e sofreu nas suas prisões, que impediu a restauração da Monarquia nos combates de Monsanto e no reino da Traulitânia, entenderia este conflito, puramente, político, sem que houvesse *quaisquer obras* do Governo a (in)justificá-lo; os governos aprovavam-se ou desaprovavam-se pelas suas obras, e não por despeitos pessoais, de contrário a República que hoje se amava e queria, amanhã seria repelida e odiada<sup>183</sup>, o que não aconteceria – em sua opinião – se os políticos fossem tolerantes, sinceramente críticos, construtivos e patriotas. Mas Leonardo enganava-se neste seu apelo a um mínimo denominador comum, pela simples razão de que já não era possível (nem creio que existisse). O modo de estar da maior parte das elites republicanas, na década de 20, era de uma diferenciação e diversidade que ia até à solvência na massificação ou na atomização inorgânica; e não viam outra alternativa redentora à profunda crise, – melhor dizendo à falência dos valores da república democrática e social – do que o recurso a uma providência *presidencial* (já esboçada, por exemplo, na *Arte de Ser Português*, de Pascoaes, na doutrina da *Cruzada Nun’Álvares* ou praticada pelo Sidonismo) ou *classista* (aí estava a *Revolução Russa* de 1917, a mostrar a sua viabilidade). Creio que Leonardo se apercebeu do que estava, realmente, em jogo nesta década de 20. E tentou escarpelizar este messianismo de tendências totalitárias, pondo-o a nú, num conjunto, ainda que disperso, de análises notáveis.

A sua análise do bolchevismo, como assinalou Teixeira Fernandes, está marcada pelas suas concepções sobre o trabalho e a ordem social, o liberalismo, o marxismo, o homem e a sociedade<sup>184</sup>. Segundo Leonardo Coimbra, o bolchevismo exprimia uma “crise social” (que era sobretudo uma crise de valores morais) e assentava quer numa errada concepção do trabalho (a concepção liberal e mecanicista do trabalho como “repetição” e não como “invenção”)

<sup>183</sup> Idem, “Ao povo”, in *A Tribuna* (Porto), ano I, nº64, 2-VII-1920, p. 1.

<sup>184</sup> António Teixeira Fernandes, *art.cit.*, in *FCOLC*, p. 188.

quer numa concepção “catastrofista” da evolução da sociedade, onde a “consciência” desta é arvorada em principal actor da história e não o indivíduo<sup>185</sup>. Mas embora Leonardo Coimbra considerasse o bolchevismo um “doença social de todo o mundo” – na medida em que exprimia um desajustamento entre a categoria jurídica e económica do trabalho e a sua dimensão ético-racional (e nessa medida “somos todos bolchevistas”) – assim como considerava errada a solução pragmática, inspirada em Marx, que lhe foi dada pelos russos (porque suprimia algo de fundamental no indivíduo, ou seja, a liberdade e a consciência moral à qual impunha, coercitivamente, os direitos da colectividade), considerou, no entanto, com simpatia, a Revolução Russa, pois não só se perfilava como um desafio ao céptico liberalismo europeu<sup>186</sup> mas chamava a atenção para “o cidadão produtor como homem do futuro” (em que ele acreditava)<sup>187</sup>. Todavia, nem este nem o bolchevismo colhiam a adesão de Leonardo Coimbra; um e outro lhe apareciam como modalidades antagónicas do “organicismo autoritário”, mais preocupadas com a doutrina do que com os métodos democráticos<sup>188</sup>; por isso, a sua opção ia para uma terceira via, uma síntese, que poderíamos chamar uma “sociedade aberta”, que disjuntasse a liberdade espiritual da liberdade económica, salvaguardasse os direitos da pessoa e onde a “comunidade de cidadãos” não se confundisse com uma “sociedade de mónadas”<sup>189</sup>.

Mas se era importante, escarpelizar a Revolução Russa – para mostrar as suas debilidades e denunciar os perigos da nova “religião”, pela qual muitos davam a vida ou se expunham às perseguições e prisões dos poderes da burguesia e mostrar que o apelo à “ordem” pela violência jamais podia trazer a justiça e a liberdade, mas, sim, uma ditadura – não era menos importante, para Leonardo Coimbra, mostrar que a alternativa demo-liberal e laica, mais lenta, é certo, era preferível e mais segura. E não faltaram oportunidades para o fazer. A primeira delas foi-lhe proporcionada pelo Congresso do seu partido, o P.R.P., que se realizou no Porto,

<sup>185</sup> Leonardo Coimbra, “A crise social. (O bolchevismo)”, in *D/V/FP*, pp. 126-136 (publicado n’ *A Tribuna* (Porto), 22, 23 e 26.VI.1920). Veja-se, também, idem, “A crise social. O bolchevismo, as categorias colectivas ou os valores. A ciência, a arte, a religião nas transformações sociais”, in *A Águia* (Porto), 2ª série, 115/116/117, Julho a Dezembro de 1921, pp. 5-11.

<sup>186</sup> Idem, “A crise social. O bolchevismo, as categorias colectivas ou os valores. A ciência, a arte, a religião nas transformações sociais”, in *A Águia* (Porto), 2ª série, 115/116/117, Julho a Dezembro de 1921, pp. 5-11.

<sup>187</sup> Idem, “Louvor da Liberdade”, in *D/V/FP*, p. 146.

<sup>188</sup> Idem, “Em louvor das maiorias”, *Tribuna* (Porto), nº22, 13.V. 1920; idem, “A liberdade e o livre-pensamento”, *Tribuna* (Porto), nº 31, 23.V.1920.

<sup>189</sup> Idem, “A crise social. (O bolchevismo, III)”, in *D/V/FP*, p. 131 (inicialmente publicado n’ *A Tribuna* (Porto), em 26.VI. 1920).

a partir de 18 de Dezembro de 1920, a cuja sessão inaugural presidiu Adriano Pimenta<sup>190</sup>. O Congresso nomeou várias comissões; uma delas foi a “revisão do programa partidário”, da qual fizeram parte, além dele – Leonardo Coimbra – Santos Silva, Emílio Martins, Plínio Silva, Aníbal Lúcio de Azevedo; o projecto a rever fora elaborado por Barbosa de Magalhães, J. Nunes Loureiro e João Camoesas (relator) e foi apresentado no decurso dos trabalhos do próprio Congresso, que não foi pacífico nem profícuo. Nele se discutiu a auto-exclusão, do Partido, de Velhinho da Costa e de Domingos Pereira; e duas listas se apresentaram a concorrer aos órgãos dirigentes. Surpreendentemente, Leonardo Coimbra tomará a palavra, na sessão do dia 21, para defender Domingos Pereira e apelar ao Partido que reclamasse, sem ressentimentos, o seu reingresso<sup>191</sup>. Mas o Congresso acabou por ser uma decepção, aproximando-se das questões de fundo como uma borboleta se aproxima da luz. Ainda que o *Relatório* do Directório cessante reconhecesse que a dispersão das forças parlamentares impedia a estabilidade governamental – e, consequentemente, a realização de qualquer programa governativo, provocando a sucessão de crises ministeriais – e os gravíssimos problemas económicos e sociais que país atravessava, nem por isso o P.R. P. despertou para a obrigação de discutir esses problemas (ou mesmo as causas da debilidade interna do partido), perdendo-se em minúcias cavalheirescas – como a discussão das (des)emendas estatutárias. Por isso, o Congresso do P.R.P. – como disse *O Norte*, jornal portuense – acabou por ser de “uma esterilidade mortificante”<sup>192</sup>. Mas se a inércia e a impotência políticas do P.R.P. para se auto-reformar foram preocupantes, a verdade é que não lobrigamos o nome de Leonardo Coimbra, *criacionista* e democrático, entre os militantes (trinta e nove) que assinaram e entregaram, na mesa do Congresso, no dia 20 de Dezembro, uma “declaração” com vista à *re-criação* do Partido, conforme a sua matriz histórica. Entre os subscritores contavam-se Carlos da Maia Pinto, Ângelo Vaz, António de Sousa Júnior, Adriano Pimenta, Eduardo Santos Silva, Armando Marques Guedes, Carlos Richter, entre outros. Mas não Leonardo Coimbra. O que dizia a declaração? Que desde as eleições de 1919, o Partido se tornara bicéfalo: sendo Álvaro de Castro eleito leader do Grupo parlamentar do P.R.P. e vice-leader o eng.º António Maria da Silva, passou a assistir-se ao espectáculo frequente e desmoralizador, do vice-leader se pronun-

<sup>190</sup> Sobre este Congresso veja-se António José Queirós, *A Esquerda Democrática e o final da Primeira República*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, pp. 32-35.

<sup>191</sup> Ver *O Mundo*, de 22.XII. 1920, p. 2.

<sup>192</sup> Apud António José Queirós, *op. cit.*, p. 32.

ciar, em vários debates, em sentido contrário àquele que o leader afirmara ser a orientação do Grupo Parlamentar; a intenção, ao que parece, inscrevia-se numa “campanha, nem sempre surda, que dentro e fora do Parlamento” se fazia contra Álvaro de Castro, visando desgostá-lo e fazê-lo abandonar o Partido. Como veio a acontecer. Mas este confronto intrapartidário não se estendeu ao Congresso. O conteúdo da *declaração* era explosivo. Aqui reproduzimos o seu resumo, elaborado por António José Queirós: “fazia-se [nela] uma resenha do que fora a vida do partido a seguir ao dezembrismo, isto é, após a morte de Sidónio Pais. Afirmava-se que depois da retirada de Afonso Costa, ‘os chefes tinham falido’ e o P.R.P. vivia ‘apenas da fé imorredora dos seus elementos populares e da sua história’. Um partido assim não passava de ‘uma multidão política sem finalidade, sem razão nem sentido de viver’. Sobre as eleições de 1919, dizia-se que tinham sido preparadas ‘apenas no interesse das patrulhas a formar’, arredando ‘sistematicamente os velhos elementos’ para que surgissem ‘alguns anónimos ávidos de celebridade e prometedores das incondicionais subserviências, que se desejavam’. Denunciando aquilo que consideravam ser uma ‘força revulsiva’ no interior do P.R.P. que se sobrepunha ao Directório, os subscritores do documento, mesmo sem o afirmarem, directamente, apontavam para um alvo específico: José Domingues dos Santos”<sup>193</sup>.

A “declaração”, como era de prever, suscitou uma enorme incomodidade e polvorosa. Mas o Congresso soube, habilmente, evitar a sua discussão. A lista dos bonzos é eleita para o Directório: Alfredo Rodrigues Gaspar, António Maria da Silva, Barbosa de Magalhães, Liberato Pinto e Vitorino Magalhães. E Leonardo Coimbra está com eles, demarcando-se, implicitamente, dos “históricos” (De Domingos Pereira? De Álvaro de Castro? Dos afonsistas? Ou procedera como Pilatos, naquela intervenção, no Congresso, em defesa de Domingos Pereira, não se bandeando, como mandava a coerência, para o grupo dos 39 mas antes, acomodando-se, às vozes da maioria?). Ora é em nome dos “bonzos” do seu Partido que participa, em 26 de Janeiro de 1921, no Congresso comemorativo da Revolução de 1820; aí reafirma, uma vez mais, que “a face política da razão metodológica é a Democracia” e que esta é o método mais apropriado à construção da realidade social (por ser aquele que melhor salvaguardava a liberdade em que se fundava) e adverte, também, uma vez mais, para a imperfeição de todos

---

<sup>193</sup> Idem, *ibidem*, p. 33.

os regimes políticos e para os perigos de quem pensava o contrário<sup>194</sup>. Por esta mesma altura, define a Democracia como um “*método* de renascimento social, de continuidade criadora, [que] deve permitir o império racional e consentido da lei, em vez do domínio violento e irracional de qualquer caprichoso imperialismo individual ou de grupo”, tendo por objectivo mais geral “um permanente esforço de incorporação, na inércia social, das melhores aspirações da justiça, da beleza e da bondade”<sup>195</sup>. Reiterativo, portanto, mas muito longe – pelo menos no *discurso* – dos seus correligionários políticos que tinham da “democracia” uma concepção substantiva e gramatical e, nessa medida, um ideal sinalético para o qual devíamos caminhar como quem segue o roteiro de um caminho.

Pouco depois, mais exactamente, em 24 de Março desse mesmo ano, profere no Centro Republicano Democrático do Porto, uma conferência sobre “o fenómeno religioso” – que a *Junta Liberal*, presidida por José de Castro, retomara, com alarmismo anti-clerical e anti-jesuíta, desde o ano anterior, e iria continuar por todo o ano de 1921 – onde retoma as suas críticas ao clericalismo e afirma as profundas afinidades entre a religião cristã e os princípios e ideais democráticos<sup>196</sup>; conexão, recorrentemente, feita ao longo de toda a sua vida, que justificará a afirmação de Álvaro Ribeiro de que a política, em Leonardo Coimbra, se subsumia numa teologia e que para ela fora impelido – o que me parece uma ilação discutível, salvo se se substituir a “teologia” citada por “teologia da libertação” – por “um sentimento de apostolado cristão e uma imagem (...) do ideal de santidade”<sup>197</sup>.

Este apelo de Leonardo Coimbra em prol de uma democracia “falsável” (como diria Popper) e evangélica (considerada, sobretudo, do ponto de vista axiológico) não era viável, porque os tempos não iam para compromissos (a não ser o tempo suficiente para limpar as espingardas). Mas Leonardo, aparentemente, acreditava nas suas ideias e, uma vez mais, concorre às eleições legislativas de 10 de Julho, como candidato a deputado pelo P.R.P. do Porto (numa lista da qual fazem parte, também, Adalberto Gastão Sousa Dias, José Domingos dos Santos e Augusto Nobre, entre outros). Inclusivé, no mês seguinte, ou seja, em Agosto, apresenta mesmo um “programa” partidário. Mas padece de vários defeitos: é genérico e

<sup>194</sup> Leonardo Coimbra, “Transição e evolução (Comemorações das Constituintes de 1820)”, in *D/V/FP*, p. 160.

<sup>195</sup> Idem, “A degradação dos ideais”, in *D/V/FP*, p.182 (inicialmente publicado n’*A Tribuna* (Porto), em 26.VII.192). Sobre as relações entre método racional e democracia veja-se Teixeira Fernandes, *art. cit.*, in *FCOLC*, p. 180.

<sup>196</sup> Idem, “O fenómeno religioso”, in *CCDE*, p. 88 (resumido n’*A Tribuna*, Porto, nº 288, de 25.III. 1921).

<sup>197</sup> Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in *LC/TSC*, p. 138.

inorgânico e repleto de lugares comuns e subtis ambiguidades: apela à adesão ao Partido Republicano Português, ao republicanismo histórico (o do *Ultimatum* e do centenário de Camões), democrático (porque a democracia era “*o próprio espírito do progresso*”, o *próprio agir da liberdade*”) e patriótico – como mostrou a nossa participação na I Guerra Mundial e os equilíbrios orçamentais conseguidos por Afonso Costa; e, finalmente, exalta a “absoluta isenção e honestidade” com que este corifeu do P.R.P. sempre administrou o país e fez “respeitar a liberdade, não deixando confundir crenças religiosas com *política* dos *religiosos*, *religião* com *clericalismo*, garantindo a pura *liberdade* daquela e estorvando todos os crimes sociais deste”<sup>198</sup>. Apesar de não dizer muito, Leonardo conseguia mostrar que estava, inequivocamente, com o P.R.P., mas, militantemente, com nenhuma das suas facções.

Mas se acreditava no diálogo e no compromisso (não parece ter estado atento ao que aconteceu ao Governo de Bernardino Machado, de 2 de Março de 1921 a 21 de Maio!), rapidamente se desiludirá com a revolta de 19 de Outubro contra o Governo de António Granjo e a subsequente “noite sangrenta”, onde foram assassinados, por uma turbamulta enfurecida e desnorteanada, além do chefe do Governo, Carlos da Maia, Freitas da Silva e Machado Santos. A Republica reagiu, com o que tinha à mão: funerais nacionais e medidas legislativas mais apertadas e coercitivas. Em vão. As greves e os actos de sabotagem aos serviços públicos continuaram. O país funcionava cada vez mais a preto e branco. Os militares, que sempre se julgaram a “reserva da Nação”, o seu código genético, acusaram os políticos de serem os responsáveis pelo 19 de Outubro e na 2ª metade de Novembro de 1921, organizaram-se, e preparam uma conspiração; exigiam “ordem na rua, ordem nos quartéis, ordem nos serviços e ordem nos espíritos”, sem a qual era impossível trabalhar. Ora se os republicanos históricos estavam já saturados de ideais (para cuja cristalização e degradação os advertiu Leonardo, em 26 de Julho de 1921<sup>199</sup>), os militares não conheciam outros senão os do seu código estatutário. Uns e outros – como diz Leonardo em 1920 – estavam reféns de um *realismo* de ideias não só era um erro mas uma “anemia do pensamento”. É neste contexto bipolarizado, que Leonardo toma uma posição inequívoca sobre a possibilidade de um governo de “salvação nacional” (à esquerda ou à direita),

<sup>198</sup> Leonardo Coimbra, “O nosso programa”, in *D/V//FP*, p. 170 (inicialmente publicado n’*O Democrata* (Matosinhos), ano I, nº 1, 28.VIII.1921).

<sup>199</sup> Idem, “A degradação dos ideais”, in *D/V//FP*, pp. 179-183 (inicialmente publicado n’*A Tribuna* (Porto), ano III, nº 387, 26.VII.1921, p. 1).



numa notável entrevista dada a *O Século* depois da abortada conspiração de 30 de Setembro para derrubar o Governo (mas antes da “noite sangrenta” de 19 de Outubro).

Na sequência da supracitada conspiração de Setembro, ocorreu a Magalhães Lima organizar um governo transpartidário capaz de suscitar amplos consensos e pacificar a sociedade portuguesa. Pensou em nomes, e um deles foi o de Leonardo Coimbra (escolha aparentemente pouco acertada pelos desacertos em que se envolvera quando foi Ministro da Instrução Pública). *A Tribuna*, aproveitou a notícia d’*O Século*, do dia anterior, e foi entrevistá-lo sobre essa “comissão de salvação nacional” (como a rotulou). Leonardo não teve dúvidas em responder ao desafio de Magalhães Lima: não aceitaria o convite. Em defesa da sua recusa invocou, entre outras razões, o seu cepticismo relativamente ao probabilismo optimista do seu anfitrião, a sua desconfiança relativamente aos efeitos políticos positivos duma iniciativa, deliberadamente, “não-política” – como aquela para a qual o convidavam – a sua confiança numa política correctiva ou “técnica”, ou seja, na crítica e numa “melhor prática de melhores programas”, o seu repúdio por qualquer forma de governo – ainda que bem intencionado – de que resultasse a eliminação dos partidos ou a criação de um *novo partido politico* (ainda por cima com intenções salvíficas), a capacidade do seu partido para governar, enfim, a sua convicção de que “a unidade na vida e nas almas humanas faz-se pelo acordo das diversidades e nunca pela tirânica identificação do que é diverso a um padrão que a vontade de domínio dum homem ou de um grupo sonhou e desejou”<sup>200</sup>. Advertiu, por fim, que alinhar num projecto de governo, vago, sem soluções concretas, fora dos partidos e dos políticos era “confessar que os partidos são arranjos de sócios, sem programa, sem destino superior, sem rumo patriótico”<sup>201</sup>. Obviamente que, pelo menos, não era assim que pensava do seu. Mas Leonardo aproveitou, também, para denunciar, pouco depois – a propósito das declarações feitas contra os republicanos, pelo general Gomes da Costa, na homenagem a Machado Santos – o maniqueísmo de certas elites conservadoras nos apelos à “ordem”, como condição da felicidade do povo. A República—advertiu, então – não precisava de “salvadores” (refere-se ao envolvimento de Gomes da Costa numa conspiração contra a República, em 19 de Novembro de 1921), mas de “um programa de democratização da Pátria, de honestidade e de trabalho,

<sup>200</sup> In entrevista dada, por Leonardo Coimbra, ao jornal *A Tribuna* (Porto), de 7.X. 1921, p. 1, recolhida em *CCDE*, pp. 95-97.

<sup>201</sup> Idem, *ibidem*, p. 98.



de justiça e respeito pela verdadeira liberdade”<sup>202</sup>. Se um qualquer movimento revolucionário, de esquerda ou de direita, era este “programa” que queria, não queria outra coisa diferente da que queriam os “republicanos honestos”. Mas tinha mais viabilidade este programa ser posto em prática pelos partidos políticos do que por um governo de “ordem”, pois enquanto este se ficava pelos bons desejos e por uma ordem imposta à revelia da Constituição, ou seja, por uma ditadura, sem alma nem liberdade, os governos partidários respeitavam a Lei fundamental e as Liberdades<sup>203</sup>. Não quer isto dizer que Leonardo estivesse contra a ordem, mas queria a ordem que a Constituição permitia e exigia, e não uma ordem imposta pelas armas ao serviço de um ditador, que acabava por ser sempre contrária ao progresso<sup>204</sup>. Enganavam-se, em sua opinião, os que julgavam que se podia dar a felicidade aos povos “a tiro e a punhal”<sup>205</sup>, que se podia libertar o povo à *força*!<sup>206</sup>. Sem ferir o direito à diferença e a alternativas, Leonardo lembrou que a Constituição era perfectível e renovável. E se era desejável e louvável uma *Seara Nova*, não menos era respeitável e justo que se não ignorasse a *Velha Seara*<sup>207</sup>, ou seja, os republicanos históricos, aos quais apelava que se precavessem contra os salvadores da pátria, pela adopção de um “programa mínimo”, comum a todos<sup>208</sup>.

Mas a “noite sangrenta” de 19 de Outubro impressionara, profundamente, Leonardo Coimbra. Acompanhou o féretro do malogrado chefe do Governo até Chaves e, comovidamente, fez o seu elogio de homem bom; e no discurso de homenagem às vítimas da noite sangrenta, que se efectuou na Câmara de Deputados, pronunciou, em nome do Partido Democrático, um discurso de concórdia e apelo à tolerância: a “República – disse então – não se faz”, é uma “ideia” e, como ideia tem muitas bocas e muitos corações, que, contudo, não podem ignorar o muito que devem aos recém-assassinados<sup>209</sup>.

Todavia, apesar da sua recusa da frente de unidade nacional e trans-partidária proposta por Magalhães Lima, Leonardo Coimbra, na sequência dos seus apelos a uma política de concórdia e apaziguamento nacional, propõe, em fins de Novembro, a criação dum programa republicano mínimo, periodicamente revisível, a definir

<sup>202</sup> Idem, “A boa ordem”, in *D/V/FP*, p. 187 (inicialmente publicada n’ *A Tribuna* (Porto), Ano II, nº483, 24.XI.1921).

<sup>203</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>204</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>205</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>206</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>207</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>208</sup> Idem, *ibidem*, p. 184.

<sup>209</sup> Idem, *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 4, 2.III. 1922, pp. 28-30 in *CCDE*, p. 111.

pelos diferentes partidos republicanos reunidos num futuro Congresso e no qual se aproveitasse a oportunidade para debater e aprofundar a doutrina democrática, sem que isso implicasse qualquer subalternização ou desvalorização dos partidos políticos, cuja necessidade continuava a considerar essencial à democracia, por impedir a assunção ilegítima de qualquer extremismo<sup>210</sup>. Esta defesa dos partidos políticos e, em outras ocasiões, do direito de sufrágio popular pelas urnas (como quando fará campanha pela *Esquerda Democrática*) refutam quer a afirmação de Orlando Vitorino de que Leonardo Coimbra estava longe de ser um democrata quer a de Álvaro Ribeiro de que o filósofo portuense tinha o regime representativo por insignificante<sup>211</sup>. À proposta leonardina dum programa republicano mínimo não era, certamente, desconhecido o pacto de defesa da ordem pública, firmado entre as principais forças partidárias republicanas e tornado público em 28 de Novembro. A par deste apelo à reconciliação e à concórdia, Leonardo Coimbra sabia quanto a Democracia estava fragilizada pelas lutas intestinas dos seus protagonistas e pelo egoísmo da maioria dos seus governantes, mais ávidos em servir-se dela do que em servi-la, como prova a rotura do supracitado pacto partidário, em 2 de Dezembro. Nessa situação de instabilidade, o Presidente da República convida Cunha Leal a formar Governo (será o XXXIV Governo Constitucional) que toma posse no dia 16, para logo de seguida (em 18) dissolver as Câmaras e convocar eleições gerais (que todavia, só terão lugar no dia 29 de Janeiro de 1922). Uns dias antes deste acto eleitoral, Leonardo Coimbra será um dos subscritores da apresentação pública do manifesto do P.R.P. ao eleitorado<sup>212</sup>. Nessa apresentação, sublinha a crise económica em que o país se encontra e à qual deve ser dada prioridade, denuncia, uma vez mais, os ataques a que o seu Partido tem estado, injustamente, sujeito e os “planos tenebrosos” que têm sido congeminados para o derrubar, critica as revoluções sucessivas, com vista à restauração monárquica, que em nada aproveitam ao país e, por fim, adverte que a República democrática não difere da Monarquia apenas pelo barrete frígio, mas porque aquela, ao contrário desta, é irmã gémea da Pátria<sup>213</sup>.

<sup>210</sup> Idem, “A Boa Ordem”, in *D/ VFP*, pp. 184-187 (inicialmente publicado n’*A Tribuna* (Porto), 24. de Novembro de 1921).

<sup>211</sup> Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in *LC/TSC*, p. 143.

<sup>212</sup> In “Apresentação dos candidatos do P.R.P. ao eleitorado”, in *CCDE*, pp. 101-102 (inicialmente publicado n’*A Tribuna* (Porto) ano II, nº 537, 27.I.1922). Os restantes candidatos a deputados pelo P.R.P. são Albino Pinto da Fonseca, Américo da Silva Castro, Augusto Pereira Nobre e Pedro Augusto Pereira de Castro; os candidatos a senadores são António Xavier Barreto e José Joaquim Pereira Osório.

<sup>213</sup> Idem, *ibidem*, p. 101.

Ganhas as eleições pelo Partido Democrático e depois da recusa de Afonso Costa em formar Governo a convite do Presidente da República, António José de Almeida, este endossa-o a António Maria da Silva, que constitui o seu Ministério, em 6 de Fevereiro de 1922. Apesar da contestação social, dos atentados bombistas, das greves parciais e nacionais, das conspirações e intentonas de esquerda (30 de Maio) e de direita (14 de Fevereiro e 24 de Junho) e da investida anti-clerical da *União Liberal* liderada por Magalhães Lima (devido à normalização das relações do Estado com a Igreja e ao retorno diocesano do poder episcopal), o Governo aguenta-se. Leonardo Coimbra, que no Congresso de 18 de Dezembro de 1920, optara pela facção do P.R.P. que venceu (a de António Maria da Silva), terá visto na sua acção política, não só a viabilidade, de facto, do tal Governo republicano de “programa mínimo” (condição da estabilidade governativa negociada) mas a possibilidade de se ir mais longe, perante a amplitude e gravidade da contestação operária. Por isso, embora apoiando-o, foi mandando os seus recados.

Num discurso pronunciado no 2º aniversário do periódico portuense *A Tribuna*, recordou aos seus correligionários (e mais ainda ao Governo, ainda que não o nomeasse) que a República se tornara uma simples forma sem conteúdo próprio e que vivíamos em “oco” e “puro formalismo democrático”<sup>214</sup>. A democracia – disse – para o ser, verdadeiramente, devia basear-se, não na “razão abstracta, imóvel e fixista” dessa forma rudimentar de governo que era a monarquia, mas na experiência e na “razão experimental”, à qual, no plano social, correspondia a categoria do trabalho e, no plano político, uma república “socializante” e reformista, ou seja, uma república representativa da vontade colectiva e fundada na moral solidarista do trabalho, superadora, das contradições e injustiças do liberalismo e do “holismo” marxista”, através de reformas graduais e correctivas<sup>215</sup>; enfim, uma democracia liberal humanizada<sup>216</sup>, onde Leonardo Coimbra atribui um papel fundamental à liberdade (liberdade metafísica que tem na liberdade política o seu corolário), à razão experimental (forma filosófica

<sup>214</sup> Leonardo Coimbra, “No 2º aniversário d’*A Tribuna*”, in *CCDE*, p. 126. (publicado n’*A Tribuna* (Porto), ano II, nº605, 20.IV.1922).

<sup>215</sup> Idem, *ibidem*, pp. 127-28; idem, “A crise social (o bolchevismo)”, in *D/V/FP*, pp. 133-135 (inicialmente publicado n’*A Tribuna*, (Porto), 26. VI. 1920); idem, “Louvor da Liberdade”, in *D/V/FP*, pp. 144-45 (inicialmente publicado n’*A Tribuna* (Porto), 26. VIII. 1920). É desta época – 1920 – a crítica mais severa, feita por Leonardo Coimbra depois de 1910, ao liberalismo económico, a sua insistência na categoria do trabalho como realidade, primigeniamente, social, e o seu apreço pelo optimismo russo perante o cepticismo europeu e uma certa admiração pelas críticas de Lenine ao liberalismo burguês, cuja mentalidade identifica com a própria reivindicação operária e onde vê “a própria luz duma imensa consciência colectiva” (in “A Crise Social (O Bolchevismo)”, *A Tribuna*, 23.VI. 1920, in *D/V/FP*, pp. 131-32).

<sup>216</sup> António Teixeira Fernandes, *art. cit.*, in *FCOLC*, p. 184.

e científica da razão humana) e ao sindicalismo: à liberdade, porque na efectiva solidariedade das almas que dela deve promanar está a verdadeira medida do progresso; à razão experimental, porque aplicada aos fenómenos sociais revela o carácter democrático da “verdadeira política”; aos sindicalismos, porque a eles se deverá a libertação e organização do trabalho futuro, hoje prostrado na anomia pelo liberalismo económico<sup>217</sup>. Nunca Leonardo Coimbra – a não ser nos seus tempos de anarquista – fôra, politicamente, tão radical.

Por sua vez, num comentário ao Congresso do P.R.P. realizado em Coimbra, entre 21 e 25 de Abril de 1922, recordou que o P.R.P. tinha uma tradição de liberdade e por isso estava aberto à renovação *continuada*, à revisão que ditasse a *razão experimental* que era a forma científica e filosófica da razão humana e que, aplicada à sociologia, revelava o carácter democrático da verdadeira política<sup>218</sup>; o que implicava a humildade intelectual de reconhecermos que não há constituições acabadas e perfeitas, que a ideologia republicana, como qualquer outra, é e deve ser, revisível, pois um programa democrático caracteriza-se pela sua contínua renovação, e que os partidos políticos não devem ser instituições de clientelas instaladas e interesseiras mas “organismos vivos”, predispostos a um contínuo progresso e adaptação<sup>219</sup>. Esta advertência não era uma concessão aos adversários da democracia, pois a par deste apelo à contemporização e à tolerância, Leonardo criticou todas as formas de radicalismo, à direita e à esquerda (os que pretendiam demolir tudo e começar tudo do nada), defendendo que o progresso democrático era indissociável da salvaguarda das liberdades, das soluções reformistas (especialmente educativas) e duma organização social do trabalho que dignificasse o homem e não o aviltasse (como, na realidade, acontecia)<sup>220</sup>.

Este radicalismo político-social, mas, simultaneamente, a abertura ao compromisso, deviam agradar a António Maria da Silva. E mais ainda a atitude que Leonardo tomou perante a greve geral que estalou em 7 de Agosto de 1922 (ainda que suspensa no dia 10) contra a carestia de vida, acompanhada da explosão de petardos e de prisões. Leonardo comentou-a. A greve, em sua opinião, era uma

<sup>217</sup> Leonardo Coimbra, “Liberdade e progresso”, in *CCDE*, p. 123 (inicialmente publicado n’ *A Tribuna* (Porto), ano II, nº599, 13.IV.1922); idem, “O Congresso de Coimbra”, in *D/V/FP*, p. 190 (inicialmente publicado n’ *A Tribuna* (Porto), 29. IV. 1922), idem, “A última greve geral”, in *D/V/FP*, p. 193 (inicialmente publicado n’ *A Águia* (Porto), 3ª série, nº2, Agosto de 1922). Veja-se Teixeira Fernandes, *art. cit.*, in *FCOLC*, p. 184.

<sup>218</sup> Idem, “O Congresso de Coimbra”, in *D/V/FP*, pp.189-190 (inicialmente publicado n’ *A Tribuna* (Porto), Ano III, nº 613, 29.IV.1922, p. 1).

<sup>219</sup> Idem, *ibidem*, pp. 188-189.

<sup>220</sup> Idem, “A Revolução (para os dois lados)”, in *D/V/FP*, pp. 195-96 (inicialmente publicado n’ *A Tribuna*, 26 de Novembro de 1922).

arma da luta de classes; num sentido mais amplo, era “um método de acção social, ensaio para a grande revolução”, que daria origem a novas relações laborais e ideológicas<sup>221</sup>. Mas por mais respeitáveis que fossem as suas motivações, o interesse *nacional* devia sobrepor-se, sempre, a elas e impor-lhes um acordo, se delas adviesse a intranquilidade colectiva e perigosa para a vida da Pátria, justificando-se, inclusivé – disse – medidas de defesa tanto mais vigorosas quanto mais ameaçados fossem os interesses nacionais. Mas apesar destes reparos, as *greves gerais* não preocupavam Leonardo, porque, em sua opinião, só excepcionalmente podiam ser ameaças nacionais. Na verdade, disse, uma greve geral era apenas “uma simples ameaça a um dado arranjo económico da vida nacional, e só restava saber se o arranjo económico por que se travava a luta seria mais de harmonia com as novas exigências da justiça e até com a melhor organização da economia”<sup>222</sup>. Uma greve só se justificava, para Leonardo, se fosse feita em nome de uma justiça mais perfeita, mais de acordo com a moral da solidariedade humana, não fosse contrária a esse ideal e respeitasse, em absoluto, a liberdade humana. Por isso Leonardo dizia que não entender os “atentados anónimos” e aleatórios, vitimando, inclusivé, crianças inocentes ou trabalhadores irmãos, não aceitar as greves sem a força da solidariedade *livre* dos trabalhadores e só as compreender como modos de resistência aos agravos injustos e ilegais de outros organismos ou autoridades. Por tudo isto, considerava que “a ultima greve portuguesa”, ou seja, a greve do dia 7 de Agosto fora “um erro da estratégia revolucionária com a consequente derrota e um aviso aos bons apóstolos da nova sociedade de que lhes é inteiramente preciso condensarem mais ciência, mais amor, maior soma de simpatia pessoal para poderem vencer”<sup>223</sup>. Não porque estivesse do lado do *liberalismo económico*. Também ele era da opinião que este tinha de ser ultrapassado por uma nova organização do trabalho, que fosse a síntese daquele e das aspirações sindicalistas; mas essa economia do futuro construía-se com todos, e dentro, sempre dentro de um melhor amor dos homens e da vida<sup>224</sup>.

Leonardo já manifestara o que pensava da democracia; já dissera o que pensava das greves. E agora, a poucos dias da tomada de posse do novo Governo de António Maria da Silva percorreu sobre as revoluções – dos presidencialistas,

<sup>221</sup> Idem, “A ultima greve geral”, in *D/V/FP*, pp. 191-193.

<sup>222</sup> Idem, *ibidem*, pp. 191-192.

<sup>223</sup> Idem, *ibidem*, p. 192.

<sup>224</sup> Idem, *ibidem*, p. 193.

dos monárquicos e e dos republicanos radicais<sup>225</sup>. O crime do Arsenal, ou seja, a “noite sangrenta” de 19 de Outubro foi, segundo Leonardo, um “crime hediondo”, mesmo que praticado com boas intenções<sup>226</sup>. Em sua opinião, revoluções que não fossem as dos governos, por muito bem intencionadas que fossem (e tinha havido já diversas tentativas nesse sentido de pendor presidencialista, onde esteve sempre Gomes da Costa) eram preocupantes; e eram preocupantes – adverte – porque os seus artífices não têm o direito de as fazerem por via conspirativa nem nós podemos ficar indiferentes a elas. A indiferença em política é desastrosa – sublinha. Mas, em sua opinião, não houve indiferença quanto ao *outubrismo*, a não ser que se queiram arranjar bodes expiatórios. E parece que sim. As tropas queixam-se de perseguições e crueldades (centenas de transferências), de *tenente para baixo*, por alegadamente não terem hostilizado o movimento outubrista<sup>227</sup>. Mas a verdade é que o general da divisão militar do Porto não achou, militarmente, possível, travá-lo no Norte. Mas a questão – para Leonardo – era outra e mais radical: quem hostilizou o movimento outubrista? Na verdade, diz – ninguém o hostilizou; “o que todos os homens honrados deste país fizeram foi simplesmente gritar o repúdio sobre a ignomínia que para sempre nos envergonhou do canibalismo do Arsenal. Repito: ninguém. E se alguém quis resistir ficou de pronto sem os meios de eficiência e *atualização* da sua vontade. Sejam, pois, justos e sem melindres nem agravos para ninguém (um bom desejo de justiça não se pode conter) vamos a ver se há feridos que precisem de bálsamo – não tenhamos nós cometido o horror de consentirmos calados que os pequenos e humildes sofram, enquanto os de mais alto, em iguais circunstâncias, gozam tranquilamente o prestígio das suas situações”<sup>228</sup>. Os revolucionários justificam o seu desvario de 19 de Outubro – diz Leonardo – dizendo que queriam “uma república radical e forte, sem complacências (...) com os seus adversários”<sup>229</sup>. Ora há duas espécies de radicalismos: um que consiste “em arrancar tudo pela raiz e fazer de um fojo de ervas daninhas um terreno limpo para a cultura de novas espécies úteis”<sup>230</sup>. Este seria o radicalismo dos monárquicos triunfantes “expatriando ou mandando executar os republicanos e vice-versa, porque as plantas

<sup>225</sup> Idem, “A Revolução (para ambos os lados)”, in *D/V/FP*, p. 194-200.

<sup>226</sup> Idem, *ibidem*, p. 194.

<sup>227</sup> Idem, *ibidem*, pp. 194-95.

<sup>228</sup> Idem, *ibidem*, p. 195.

<sup>229</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>230</sup> Idem, *ibidem*.

são daninhas ou benéficas, conforme a luz política em que se banhem”<sup>231</sup>. Não será este, decerto, diz Leonardo, o radicalismo que queriam os revolucionários<sup>232</sup>. E há um outro radicalismo que “consiste em procurar as raízes das coisas, ou seja, o coração das doutrinas. E assim uma *república radical* será aquela que melhor atenda ao próprio espírito do ideal republicano e mais tente transportar para as leis e costumes as criações desse Ideal. E como o ideal democrático assenta no respeito da dignidade humana, no máximo possível de harmonia ou lei pelo acordo das liberdades, uma boa democracia [radical] tem como base o crescimento da consciência intelectual, acordando para a reflexão, ou liberdade, o maior numero de consciências”<sup>233</sup>. Mas este radicalismo – diz Leonardo – se é o dos revolucionários, também é o seu<sup>234</sup>; só obriga a pegar em armas apenas em extrema defesa e nunca para o ataque, “pois nos ensina que os homens são irmãos e se não devem assassinar. Um homem pode e deve morrer porque o seu corpo é apenas o instrumento da Ideia; um homem não pode nem deve matar senão em defesa da *Ideia* de que é servidor. E quando tenha de matar, seja sempre com o ensinamento de Krishna e Arjuna bem presente: de que, para além do acto, que na aparência nos separa, somos *radicalmente* irmãos”<sup>235</sup>. Não quer isto dizer que os revolucionários baixem os braços, abduquem, se entreguem à reacção. O que em rigor deveriam fazer era formular e expor, amigavelmente, as suas reivindicações; os governos atenderiam ou não; e a reacção devia ser, fosse qual fosse o desenlace do litígio – e não há ironia em Leonardo! – a “beleza moral” da “resignação”<sup>236</sup>. Mas a resignação é o caminho para a derrota e para a perda da República – dirão os revolucionários. Para Leonardo, não. A resignação não é o caminho da derrota; também Cristo – diz – “morreu na aparência para ressuscitar em verdade no íntimo de cada coração liberto. Também Sócrates morreu na aparência, para ser a chama inextinguível da eterna dignidade do homem”<sup>237</sup>. Pode parecer ridículo, mas não é – diz – querer matar uma revolução a golpes de metafísica<sup>238</sup>.

---

<sup>231</sup> Idem, *ibidem*, p. 196.

<sup>232</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>233</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>234</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>235</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>236</sup> Idem, *ibidem*, p. 197.

<sup>237</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>238</sup> Idem, *ibidem*.



Mas esta surpreendente conclusão de Leonardo Coimbra – o apelo a uma resignação de pendor cristão na solução dos conflitos sociais – não significa que os cidadãos entreguem, simplesmente, o poder aos governos e se refugiem numa ataraxia nirvânica e contemplativa. Se é verdade que os conflitos sociais estão inquinados pelo imediato e pelo concreto e, nessa medida, perdem de vista o interesse nacional, não é menos verdade, para Leonardo, que os governos sofrem do mal oposto: de uma “tuberculose abstractiva”<sup>239</sup>, ou seja, assumem-se como “necessidades nacionais”, justificando, assim, o seu papel de panaceia para todos os males<sup>240</sup>. Esta fúria de unidade – diz Leonardo – viu-se na Lei da Separação (“quando se separa algo, logo toca a rebate para nos unirmos!”). Ora a unidade, a uniformidade, só por si, não são remédio; venha de *cima* (dos governos) ou de *baixo* (do povo, em especial do operariado). Podem ser até uma solução absurda: como destruir a parte superior de edifícios desiguais, só para que fiquem da mesma altura... Apesar destes perigos, a ideia de unidade sempre seduziu os portugueses e até “os governos da República foram deixando misturar as tintas, a ver se o vermelho e o verde desbotado dariam a ilusão do azul e branco”<sup>241</sup>; com esta política de *atração* e transigência (só intransigente “em simples formulários de botica burocrática”) a República foi de abdicação em abdicação, ofendendo os seus amigos mas, também, decepcionando os seus adversários leais<sup>242</sup>. Ora a tolerância – diz Leonardo – “não é abdicação; a tolerância é a expectativa benévola de supor, até que se prove o contrário, que não existiram intenções criminosas no agravo que nos fizeram. Prova-se essa intenção? A justiça serena e de olhos abertos toma a palavra em nome da sociedade”<sup>243</sup>, porque a unidade que queremos é uma unidade moral e esta está para lá das crenças e diversidades e não aquém<sup>244</sup>; por exemplo, a unidade que Leonardo diz ter com um católico e com monárquicos está para além dos seus diferentes modos de estar na vida, é da ordem das finalidades (no primeiro caso, um Deus invisível, centro espiritual do Universo; no segundo caso, a harmonia social). Mas isto não implica a *abdicação* dos modos de cada um alcançar essas finalidades; *indigno* seria que, para as alcançar, cada um *abdicasse* do modo que julga ser o

<sup>239</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>240</sup> Idem, *ibidem*, p. 198.

<sup>241</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>242</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>243</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>244</sup> Idem, *ibidem*.



melhor processo social para lá chegar<sup>245</sup>. Mas não tem sido isto que, em geral, tem acontecido. A República tem sido atraída por alguns dos homens em que mais confiança política depositou, exactamente porque esses homens abdicaram e têm abdicado do modo que julgam melhor para alcançar os seus fins (suponho que o famigerado “programa mínimo” republicano em que pensava Leonardo)<sup>246</sup>. A intransigência – que marca a diferença e diferencia escolhas – é, pois, imprescindível a quem tem firmes convicções, é necessária ao P.R.P., e não colide com a tolerância, a não ser quando esta se converte em *abdicação* diante dos adversários. Se é isto que pretendem os revolucionários, também ele, Leonardo. Mas apela a que essa intransigência nos *modos* de acção – que, afinal, têm muitas afinidades comuns com os *fins* dos seus adversários (como a justiça, a verdade, o interesse geral e a harmonia social) – se realize “sem sangue, nem violências”, pela “força moral” e não pela força do poder, senão o que temos são oposições *toleradas*, governos *intolerantes* e actos terroristas e revolucionários<sup>247</sup>. E não se revia numa República assim.

Estavam criadas as condições para Leonardo Coimbra ser ministeriável: militante do P.R.P., ex-ministro da Instrução Pública, Director da Faculdade de Letras do Porto, hostil às ditaduras de esquerda (bolchevismo e seareiros) e de direita (tentativas presidencialistas e restauracionismos monárquicos), ao radicalismo revolucionário do 19 de Outubro e, em geral, a todas as revoluções e conflitos sociais (como as greves) que pusessem em causa o interesse “nacional”, defensor da *lealdade* partidária (como disse no Congresso do Partido, em Dezembro de 1920) e apóstolo de uma democracia mais metódica e experimental que doutrinal e conteudista, sempre aberta à renovação e à perfectibilidade (mas só pela via constitucional e pelos consensos) e ao diálogo com os outros (no plano político e religioso), mas intransigente no seus modos de agir (assentes na força moral e não na moral da força). Não surpreende, pois, que tenha recaído sobre ele o convite de António Maria da Silva, chefe do XXXVI Governo constitucional (em funções desde 30 de Novembro de 1922), para sobraçar a pasta da Instrução Pública<sup>248</sup>.

<sup>245</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>246</sup> Idem, *ibidem*, p. 199.

<sup>247</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>248</sup> Sobre as vicissitudes desta passagem de Leonardo Coimbra pelo Ministério da Instrução Pública e a controvérsia gerada à volta da sua proposta sobre o ensino religioso nos colégios particulares, veja-se Sant’Anna Dionísio, *op. cit.*, pp. 227-32 e, sobretudo, Adelino Alves, “Leonardo Coimbra e a liberdade de ensino”, in *LC/FRI*, pp. 87-125.

Mas António Maria da Silva, tão perspicaz no “jogo” político, cometeu um pequeno grande erro. Desde o Sidonismo e, mais exactamente, desde a Presidência da República de António José de Almeida, que as relações do Estado com a Igreja Católica estavam num processo de normalização, sem especiais atritos (António José de Almeida imporá o barrete cardinalício ao Núncio Apostólico em Lisboa, cardeal Locattelli, em 3 de Janeiro, portanto, poucos dias antes de Leonardo Coimbra sair do Ministério). É verdade que havia republicanos que na década de 20 – e entre todos se distinguiram, pelo seu protagonismo, José de Castro e Magalhães Lima – clamavam contra a invasão dos religiosos congreganistas e alertavam para os nefastos efeitos do seu regresso. Havia uma verdadeira e anacrónica histeria anticlerical nas hostes republicanas jacobinas, suficientemente poderosa, no entanto, para impedir que qualquer Governo se atrevesse a mexer na aparente “inércia” (porque, na verdade, era apenas aparente) em que se ajeitara a chamada questão religiosa. Mas também havia um clima de crescente tolerância, entre as elites republicanas, acerca da liberdade religiosa, como se comprova pelo regresso de vários bispos às suas dioceses e pelos testemunhos da época (note-se, por exemplo, que a iniciativa de Leonardo Coimbra terá o apoio de Raul Proença). Por outro lado – como bem disse Mário (pseudónimo de J. Paulo Freire) – em Portugal nunca houvera questão religiosa<sup>249</sup>, porque a religião, entre nós, era feita de costumes, de hábitos, de manias e, raramente de fé; os nossos católicos por via de regra, eram-no porque os baptizaram e supunham-se católicos porque iam à missa ao domingo e se confessavam uma vez cada ano (quando o faziam)<sup>250</sup>. Ora o Governo não precisava de guerras inúteis. As mudanças iam-se fazendo, o Governo “não as via”, mas também não impedia que os republicanos mais hostis à hierarquia católica manifestassem o seu desagrado público pela recomposição do poder desta, conquanto essa contestação se ficasse por aí (e, na verdade, mais não podiam fazer). Mas Leonardo Coimbra fez. E porquê? Sabemos que Leonardo Coimbra nunca deixou de defender o sentimento religioso e mesmo o Cristianismo. Atribuía-lhes um importante papel na génese dos valores morais e estéticos – e, consequentemente, na salvaguarda da coesão e harmonia sociais – e acreditava que as virtudes da República eram a fiel tradução laica dos princípios fundamentais do Cristianismo. Mas enquanto a maior parte da elite republicana acreditava que o sentimento religioso e as religiões eram atavismos

<sup>249</sup> Mário (J.P.F.), “A questão Leonardo Coimbra” (1923), in João Paulo Freire (Mário), *A Questão Leonardo Coimbra*, Porto, Livraria Civilização, 1927, p. 9.

<sup>250</sup> Idem, *ibidem*, p. 10.

anacrónicos das mentalidades que a evolução do saberes positivos acabariam por erradicar (e cuja persistência só a “doença” ou a ignorância explicavam) não era essa a opinião de Leonardo. E, como ele, pensavam muitos outros intelectuais republicanos. Como Jaime Cortesão, por exemplo. O sentimento religioso, para a psicologia experimental do seu tempo, era considerado um lastro inelutável e irrevogável do género humano, não tendo, em si mesmo, quaisquer inconvenientes. Pelo contrário. Os seus inconvenientes decorriam, apenas, quando esse sentimento se institucionalizava em igrejas, ritos e dogmas e quando, por via desta institucionalização, se apoderava ou promiscuía com o poder secular. Então gerava ou propulsionava a intolerância, o absolutismo, a superstição e o fanatismo. Com todos os seus efeitos nefastos. Ora, Leonardo Coimbra atento à filosofia do seu tempo, não se deixou arrastar pelo jacobinismo larvar de muitos dos seus contemporâneos. Não era o sentimento religioso – nem mesmo os princípios do Catolicismo, ou seja, o Cristianismo – que havia que recluir, mas a sua instrumentalização política e institucional. Por isso, Leonardo Coimbra, embora sempre anti-clerical, antes e durante a I República, nunca se mostrou anti-religioso nem anti-cristão. Não surpreende, portanto, que tenha partido dele, enquanto ministro, uma proposta de regulamentação e liberalização do ensino religioso nos colégios particulares, não com o fim – como foi acusado – de pretender fazer cedências à “reacção” e à Igreja Católica mas, sim de salvaguardar o que nenhum Estado tinha o direito de tirar aos cidadãos: a fruição privada daquele ensino<sup>251</sup>. Esta ideia de Leonardo Coimbra não era nova, como teve a oportunidade de esclarecer. Já quando participara no Ministério de Domingos Pereira pretendeu tomar essa iniciativa legislativa, tendo recebido o apoio unânime dos então membros do Governo, mas não foi mais longe pelas dificuldades de interpretação do texto constitucional<sup>252</sup>; limitava-se, agora, a retomar, essa ideia.

O direito ao exercício da liberdade religiosa nos colégios particulares, justificava-se, em seu entender, por duas ordens de razões: porque *de facto* se praticava – como refere o jornal *A Época*, de 10 de Janeiro de 1923 – com a cumplicidade dos Governos e consentimento tácito das autoridades; e não era segredo para ninguém que havia congreganistas a residir em Portugal, montando colégios, ensinando em colégios de outrém, havia Trinas Hospitaleiras em Paredes de Coura, m Arcos de Valdevez, em Ponte de Lima, em Caminha, em

<sup>251</sup> Veja-se, a propósito das intenções do seu projecto, os esclarecimentos, por ele, dados, in *CCDE*, pp. 139-140 (entrevista concedida a *O Primeiro de Janeiro* (Porto), de 6.I. 1923).

<sup>252</sup> Idem, *ibidem*, p. 139.

Castelo Branco, em Vila Real, em Lisboa; havia Doroteias em Vila do Conde, Porto, Lisboa, Sintra; havia Dominicanas em Lisboa, Santarém e Lousã, enfim, havia dezenas de congreganistas ensinando em colégios, residindo e catequizando, etc.<sup>253</sup> Reprimir esta situação, em sua opinião, era o pior dos caminhos a seguir. Devia encarar-se o problema de frente (e não consultar Magalhães Lima, como diz ironicamente), ou seja, aceitar este ensino religioso particular, mas acompanhá-lo com uma fiscalização severa, pois também sabia – e sabiam todos os portugueses – as “deformações” que o congreganismo incutira nas mentalidades, em nome do ensino religioso<sup>254</sup>. Inclusivé, o seu projecto previa que esse ensino só fosse ministrado por eclesiásticos portugueses e que jamais tivessem sido congreganistas. A segunda das razões era, em sua opinião, o seu projecto não ser mais do que a clarificação e regulamentação de algo que já estava consagrado na Constituição<sup>255</sup>. Efectivamente, a *letra* da Lei Fundamental dizia que o Estado era *neutro* em relação ao ensino religioso nos colégios particulares, o que Leonardo interpretava como não sendo o Estado *a favor* nem *contra* esse ensino, conquanto fosse privado e particular<sup>256</sup>. Foi, pois, ao abrigo dos nº 6, 7 e 10 do art. 3º da Constituição, que Leonardo Coimbra elaborou a sua proposta, em defesa da liberdade do ensino religioso nos colégios particulares, deixando, deliberadamente, vagos, alguns aspectos do texto, quer para ressaltar dificuldades de interpretação (embora a sua constitucionalidade não lhe oferecesse dúvidas) quer porque a sua porosidade também lhe ia permitir esclarecer a opinião pública sobre as suas intenções e mostrar que não estava a atraioar o Partido<sup>257</sup>. Mas não teve tempo de realizar o seu intento, porque o órgão das comissões políticas do P.R.P., de Lisboa, atacou-o, acusando-o de “traidor”. Pouco depois, reuniu o Grupo Parlamentar, e na reunião – a que assistiu – foram invocadas várias razões contra o ensino religioso nos colégios particulares, tendo o deputado Almeida Ribeiro afirmado mesmo que o sentimento religioso era uma “enfermidade” só existente nas crianças e nos velhos<sup>258</sup>. O erro subjacente à contestação dos seus correligionários à sua iniciativa era a crença de que uma religião é um erro e um mal já destruídos pela ciência<sup>259</sup>. Leonardo ficou perplexo com a atitude

<sup>253</sup> Idem, *ibidem*, p. 152.

<sup>254</sup> Idem, *ibidem*, p. 142.

<sup>255</sup> Idem, *ibidem*, p. 141.

<sup>256</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>257</sup> Idem, *ibidem*, p. 140.

<sup>258</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>259</sup> Idem, *ibidem*, p. 145.

maioritária do seu Grupo Parlamentar e perante tanta intransigência e fanatismo, achou que o seu lugar não era ali e que as suas ideias religiosas eram por eles tomadas como meros exercícios *intelectuais*<sup>260</sup>; mais: estava perante a ideia bizarra de apresentar no Parlamento um projecto que seria aprovada pelas oposições, com alguns votos favoráveis (ainda que não a maioria) do seu partido<sup>261</sup>. Por isso lhe pediram que renunciasse à iniciativa. Mas nem lhe deixaram explicar a legalidade do seu projecto. Como mais tarde dirá à imprensa, não queria apresentar uma nova lei sobre o ensino religioso nas escolas particulares, mas simplesmente, através de uma simples moção, aclarar e regular no Parlamento o que já era legal<sup>262</sup>, o que, infelizmente, só veio a poder fazer depois da sua demissão. Perante a intransigência do seu Grupo Parlamentar, que considerou a sua proposta inconstitucional, Leonardo apresentou uma alternativa: apresentar no Parlamento uma moção sobre o ensino religioso, “explicando que (...) é legalmente permitido em colégios particulares e que, em vez de ser *consentido* pela Justiça, ao sabor da *vontade* do ministro, é regulamentado pela instrução em *lei*, dentro do muito respeito de todas as confissões religiosas e destas pelas consciências fora de toda e qualquer confissão”<sup>263</sup>; seria ministrado fora das aulas literárias e científicas, em dia apropriado, por religiosos nacionais e que não tivessem pertencido nunca a qualquer ordem congreganista, a “grupos de *cada* confissão”, em conformidade com o requerido pelos pais<sup>264</sup>. O Parlamento *aprovava a ideia* e a sua realização ficaria para tempo apropriado<sup>265</sup>. Deste modo era dada satisfação moral às consciências religiosas e ao verdadeiro espírito da democracia<sup>266</sup>. Mas o líder do Governo, António Maria da Silva decidiu “politicamente necessário um adiamento” para o projecto; Leonardo, não achando bem, saiu do parlamento<sup>267</sup>, pedindo a demissão do seu cargo, ao Presidente do Ministério, em carta de 27 de Dezembro de 1922 (vindo a sair em 8 de Janeiro seguinte), assim como pediu a renúncia ao mandato de deputado ao Presidente da Comissão Distrital do Partido Republicano, do Porto, em carta que os jornais

---

<sup>260</sup> Idem, *ibidem*, p. 140.

<sup>261</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>262</sup> Idem, *ibidem*, p. 139.

<sup>263</sup> Idem, *ibidem*, p. 145.

<sup>264</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>265</sup> Idem, *ibidem*, pp. 140-141.

<sup>266</sup> Idem, *ibidem*, pp. 141.

<sup>267</sup> Idem, *ibidem*, p. 143.

publicaram no dia 6 de Janeiro de 1923<sup>268</sup>. Lamentava, enfim, que alguns “liberais” (que queriam uma liberdade tamanha, onde não coubesse a liberdade dos outros) tenham protestado, energicamente, contra a sua iniciativa, e o tenham apodado de “traidor e jesuíta”<sup>269</sup>; não porque fossem livres-pensadores, porque ser livre-pensador não é ser ateu e materialista (como pensavam os nossos), mas ser fiel a um *método*: ao método hipotético-construtivo das ciências, ao método experimental, que não envolve a obrigatoriedade de determinadas conclusões<sup>270</sup>.

Mas, talvez, mais difícil de entender os argumentos constitucionais de Leonardo Coimbra em defesa do seu projecto, seja a “urgência” que nele pôs<sup>271</sup>. É verdade que as razões invocadas são aceitáveis: a liberdade de cada um ter como limite a liberdade dos outros, a liberdade ser tão urgente como é a honestidade, a verdade e a justiça; a liberdade “sagrada” de um pai educar um filho (só limitada pela própria defesa da criança); uma maneira mais eficaz de controlar a infiltração das ordens religiosas e os seus eventuais malefícios; ir ao encontro dos resultados científicos da sociologia sobre a essência e valor da actividade religiosa; não mentir à sua consciência de filósofo, ao seu carácter de “homem verdadeiro e leal” e agir em conformidade com “o verdadeiro espírito democrático”<sup>272</sup>. Mas sendo pertinentes estas razões, porque é que Leonardo Coimbra não fez saber, antes de ser parte do “Governo” (tinha um acesso fácil à imprensa e sempre defendera o sentimento religioso e o Cristianismo) o que tencionava fazer na sua pasta? E se era tão urgente, porque não consta das suas intenções nem das suas prioridades de governante, expostas no discurso que proferiu, quando visita, já como ministro, a Póvoa de Varzim? Porque não aceitou a solução de compromisso de António Maria da Silva? Se tivesse havido oportunismo no seu projecto, certamente o levaria ao Parlamento, onde seria, facilmente, aprovado.

<sup>268</sup> Idem, “Carta de demissão de Ministro da Instrução”, in *CCDE*, p. 138 (também publicada n’*O Primeiro de Janeiro*, ano 54, em 28.XII.1922) e idem, “carta de renúncia ao mandato de deputado”, in *CCDE*, pp. 138-139 (publicada, também, n’*O Primeiro de Janeiro*, de 6.I.1923). Ver, ainda, a este propósito, Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in *LC/TSC*, pp. 148-49.

<sup>269</sup> Leonardo Coimbra, in *CCDE*, p. 143 (in entrevista a’*O Primeiro de Janeiro*, em 6.I.1923, p. 1).

<sup>270</sup> Idem, *ibidem*. Leonardo Coimbra quando fala dos “livre-pensadores” do seu partido refere-se aos seus correligionários políticos que entendiam por “livre pensamento” não uma “promessa de método” (como ele entendia e, nessa medida, aberta à existência do sentimento religioso) mas uma filosofia dogmática, ateuista e materialista (ver entrevista dada ao *Primeiro de Janeiro*, em 6.I.1923).

<sup>271</sup> Idem, *ibidem*, p. 141.

<sup>272</sup> Idem, *ibidem*, pp. 141-142; idem, “carta de renúncia ao mandato de deputado”, in *CCDE*, pp. 138-139 (publicada, também, n’*O Primeiro de Janeiro*, de 6.I.1923).

E a prazo, colheria dividendos políticos dos adversários dos democráticos. Mas não o apresentou ao Parlamento e preferiu deixar o Governo.

Eu creio que houve um grande equívoco neste contencioso intrapartidário. António Maria da Silva certamente que não fechou os olhos aos sólidos fundamentos do projecto de Leonardo Coimbra. E, em *teoria*, não discordaria deles. Mas as circunstâncias – apesar da aproximação entre a Igreja Católica e o Estado e da aparente cordialidade (eu diria antes, cortesia) recíprocas – estavam longe de permitir que fosse entregue à Igreja, ainda que com os máximos cuidados e fiscalizações, a “forma mentis” do *homem novo* (e aqui não há fronteiras entre o público e o privado) que a República se propunha criar: um homem, absolutamente, laico, positivo e criativo. Quando muito, a República aceitava a aproximação *física* da Igreja, mas numa situação de “guetização” (ainda que dourada, como, de certo modo e em benefício do regime, fará Salazar). É verdade que nem todos os republicanos anticlericais tinham essa aversão radical à religião. Mas se a distinção entre a Igreja Católica e o Cristianismo era, reiteradamente, sublinhada pelas elites republicanas, se o Cristianismo não era tido como nefasto ao novo regime, quando entendido como moral (pelo contrário!), já o valor positivo do sentimento religioso era uma aquisição que só certos homens cultos partilhavam, mas que também estavam dispostos a subestimá-lo e secundarizá-lo, se as circunstâncias, em que fosse valorizado, pudessem contribuir para o reforço ou alavanca da instituição eclesiástica. Foram, pois, as consequências e não os fundamentos que separaram o Grupo parlamentar democrático de António Maria da Silva e o seu Governo do projecto de Leonardo Coimbra.

Mas o filósofo portuense, apesar de serem consabidas as suas opiniões sobre a Igreja católica, o cristianismo e o sentimento religioso, não abdicou de as reiterar, publicamente. Só encontro uma explicação para isto: não só a sua convicção (já antiga) de que o P.R.P. estava errado quanto a esta questão, mas que, no contexto de instabilidade em que vivia a sociedade portuguesa – errática e ávida de um messias –urgia que o Partido enveredasse por uma outra estratégia quanto à “questão religiosa”, que em nada feria os fundamentos da sua doutrina, nem os seus objectivos e diminuía o alcance das armas dos seus adversários. É nesse sentido que deve ser entendida a sua advertência, de inspiração durkheimiana, em 1922 (já saíra do Governo) que “a moral religiosa é a *embriologia* de toda a moral”<sup>273</sup> e que “assim como, por maior que seja, a taquigénese o embrião

<sup>273</sup> Idem, *ibidem*, 144. Cfr. com Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in *LC/TSC*, pp. 148-49.



repete, fisiologicamente, as fases da evolução filogenética da espécie, também a personalidade moral humana tem de passar pelo ciclo moral religioso<sup>274</sup>. O sentimento religioso era, pois, incontornável na formação moral de cada pessoa. Os seus correligionários democráticos e anticlericais não entendiam isto, porque, estavam imbuídos da “suficiência cientista” que lhes tinha mostrado a religião como um erro e um mal<sup>275</sup>. Erro crasso, na opinião de Leonardo, porque os chamados livre-pensadores que se tinham oposto aos seu projecto – laicistas *tout court* – não estavam a erradicar as convicções mais íntimas de cada um, o Espírito, mas apenas apenas a substituir uma disciplina interior por uma outra, exterior e fenomenista, cujas relações só uma *ideia* (que ainda é Espírito!), podia unir<sup>276</sup>, esquecendo que mesmo a ciência pressupõe a existência do Espírito, implica “o sábio Criador e este não é susbtituível por um aparelho registador, ou por uma máquina de somar”<sup>277</sup>. A ciência – e o regime republicano que dela tanto se reclamava – não era, pois, incompatível com a ciência. Leonardo recorda que a única tentativa meritória para substituir a religião pela ciência fora a de Comte, em breve refutada por Durkheim que mostrou que toda a estrutura originária das sociedades é religiosa; e sendo assim, não podíamos alienar da nossa infância o sentimento religioso...<sup>278</sup>. Nem da infância, nem do estado adulto – pensava Leonardo.

Mas muitos dos democráticos anticlericais – e ao que parece os que detinham o poder – estavam longe de *pensar* como Leonardo (eu diria antes que não estavam dispostos a *fazer* o que ele pretendia). É verdade que havia aqueles que olhavam a *suficiência cientista* e a *idolatria da humanidade* como factores necessários e suficientes do progresso humano<sup>279</sup>, que acreditavam no *erro* e no *mal da Religião*<sup>280</sup> e que a *toleravam* apenas porque estavam convencidos que, a prazo, desapareceria; mas havia também os anticlericais (ou mesmo os clericais) que faziam a separação entre ciência e religião, que respeitavam a democracia, mas também queriam que respeitassem as suas convicções religiosas<sup>281</sup>. Havia,

<sup>274</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>275</sup> Idem, “Política e religião”, in *D/VP*, p. 207 (inicialmente publicado n’ *A Águia*, 3ª série, nº 23-24, Maio-Junho de 1924, pp. 166-172).

<sup>276</sup> Idem, “Política e Filosofia”, in *CCDE*, p. 147 (entrevista dada ao *Diário de Notícias* (Lisboa), ano 60, nº 20466, 8.1.1923).

<sup>277</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>278</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>279</sup> Idem, “Política e religião”, in *D/VP*, p. 207.

<sup>280</sup> Idem, *ibidem*, p. 208.

<sup>281</sup> Idem, *ibidem*, p. 210.



pois, de um lado, os que restringiam a liberdade religiosa, porque a julgavam nefasta, crendo que a ausência daquela restrição seria aproveitada para desenvolver o anacronismo mórbido do mal religioso; e do outro, havia os crentes confessionais, os agnósticos e todos os que reconheciam valor e virtudes à Religião (desde os que a consideravam como simples *categoria social*, até aos que nela viam “a fraterna sociedade das almas, no seio e sob o olhar de Deus”), mas cujo denominador comum – a liberdade plena de um direito inalienável – não implicava qualquer afinidade política<sup>282</sup>. Ora, para Leonardo, esta bipolaridade era um erro crasso. Devia haver absoluta liberdade de tudo que não representasse ameaças ou coacções<sup>283</sup>; por isso, era contra a imposição violenta de quaisquer princípios (e muito menos de princípios religiosos), considerando lícita apenas “a convicção pela propaganda de ideias, pela sedução da Beleza e pela aceitação moral”<sup>284</sup>. Por isso, em seu entender, não era o ensino religioso que era mau, mas a sua politização; o ideal, para esconjurar este perigo, era ter uma “moral sem Deus explícito”<sup>285</sup>, ele mesmo não tinha uma religião confessional, adorava Deus como podia, no amor ao próximo<sup>286</sup>. E considerava mesmo desejável que essa moral fosse de raiz cristã, pois defendeu, por mais de uma vez, que o Cristianismo não só era, inteiramente, compatível com a democracia como estava mesmo na origem dos direitos do Homem, ou seja, da Liberdade, Igualdade e Fraternidade<sup>287</sup>.

## 6. Nas sequelas da sua demissão ministerial: uma viragem à Direita?

A demissão de Leonardo Coimbra deixou-lhe vincadas sequelas políticas. Interpelado, pouco depois, se continuaria na política respondeu que “todos os nossos actos sociais são políticos”<sup>288</sup>; quanto a envolver-se, no futuro, na política partidária, não certamente com os homens que agora o não quiseram entender, embora ambos (ele e os que o criticaram) queiram o mesmo – mais e melhor fraternidade para os homens – mas por vias distintas, pois, ao contrário dele,

<sup>282</sup> Idem, *ibidem*, pp. 210-211.

<sup>283</sup> Idem, *ibidem*, p. 210.

<sup>284</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>285</sup> Idem, “Politica e Filosofia”, in *CCDE*, p. 147.

<sup>286</sup> Idem, *ibidem*, p. 148.

<sup>287</sup> Idem, “Filosofia e Política”, in *CCDE*, p. 158 (entrevista dada ao *Diário de Lisboa*, ano III, nº 627, 23.IV.1923). Ver Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a politica do seu tempo”, in *LC/TSC*, pp. 148-49.

<sup>288</sup> Leonardo Coimbra, “Politica e filosofia”, in *CCDE*, p. 147.

os seus correligionários com os quais se desentendeu crêem só na ciência para atingir aquele objectivo e, portanto, que lhes basta actuar apenas das instituições para as almas<sup>289</sup>. Sem abandonar o partido – como assinalou – iria afastar-se da vida partidária, e optar por uma outra vida, mais radicalmente, democrática: actuar, junto dos outros, de dentro para fora, das almas para as instituições<sup>290</sup>. Mudança que não foi fácil, que lhe provocou mesmo uma “crise de pensamento”, que se prolongou por quase dois anos, como confessará nos fins de 1924<sup>291</sup>. É neste período crítico que subscreve o “Apelo à Nação” dos seareiros (e sua planeada “União Cívica”) – na qual se apelava ao Presidente da República por uma Ditadura transitória e morigeradora—escreve e dá várias entrevistas (em 1923, por exemplo) onde reafirma a congenialidade da tolerância e dos mais sagrados direitos da democracia com a moral religiosa e o Cristianismo<sup>292</sup>. Sentia-se cada vez mais incompatibilizado com a política e não comparecerá no Congresso do seu partido, realizado no dia 21 de Abril de 1923, em Lisboa. Segundo disse, então, a um jornal vespertino da capital, defendia uma política de princípios que era incompatível com a intolerância que dominava no Partido (sobretudo, relativamente, ao Catolicismo), que ainda que se justificasse pelos excessos do Clero, implicava, igualmente, a condenação dos excessos da Revolução Francesa (a sua intolerância e dogmatismo) e daqueles que se reclamavam seus filhos e herdeiros<sup>293</sup>. Além de que não só “os três sagrados princípios” da Revolução Francesa – Liberdade, Igualdade, Fraternidade – não provieram directamente da Revolução Francesa – mas da Bíblia – do Génesis<sup>294</sup> e era nela e no Cristianismo que estava a “essência” do Socialismo, como disse em 29 de Abril de 1923<sup>295</sup>. Os ideais republicanos eram, pois, ingénita e necessariamente, compatíveis com o Cristianismo e apenas, histórica e contingentemente, com a Revolução de 1789. Mas este distanciamento político e a sua reiterada insistência na conexão umbilical entre a democracia e o Cristianismo – que levaram o Pe Ângelo Alves a dizer que data, desta altura, a sua aproximação ao Catolicismo<sup>296</sup> – não pretendiam ser –

<sup>289</sup> Idem, *ibidem*, p. 148.

<sup>290</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>291</sup> Idem, “Porque regressa à política?”, in *CCDE*, p. 189 (entrevista dconcedida ao *Novidades* em 6 de Novembro de 1924).

<sup>292</sup> Idem, “Filosofia e Política”, in *CCDE*, p. 158; idem, “Política e religião”, in *D/V/FP*, pp. 204-212.

<sup>293</sup> Idem, *ibidem*, pp. 158-159.

<sup>294</sup> Idem, *ibidem*, p. 158.

<sup>295</sup> Idem, “A tolerancia religiosa”, in *CCDE*, p. 161 (entrevista concedida ao jornal *A Beira*, Viseu, ano I, nº 39, 29.IV.1923).

<sup>296</sup> Angelo Alves, “A hora da reconciliação e da justiça”, in *Humanística e Teológica* (Porto), 10, 1989, p. 290.

como esclareceu – uma rotura com o seu Partido; ainda que deste o afastassem, ocasionalmente, divergências intelectuais, continuava a ser um democrata, apesar de apelidado, pelos seus correligionários, de “jesuíta e reaccionário”<sup>297</sup>.

No entanto, apesar destas atitudes conciliatórias, o distanciamento de Leonardo Coimbra, relativamente, ao seu Partido, foi-se acentuando cada vez mais. Em meados de 1924, ao fazer uma retrospectiva da questão religiosa em Portugal, insurge-se contra “as chalaças pesadas e equívocas do Junqueiro da *Velhice*”, denuncia as ingenuidades subjacentes à crença no progresso indefinido e recorda os erros cometidos no início do regime liberal e do regime republicano<sup>298</sup>; e mostra-se, ostensivamente, indiferente às esquerdas e às direitas (que lhe fazem lembrar a “escola de recrutas!”), advertindo que “só por incidente” e não por ambição se meteria na política<sup>299</sup>. Era uma crítica aos sectários e dogmáticos do seu Partido, mas tolerável. Mais difícil de entender pelos seus correligionários foi, decerto, o seu discurso na sessão da *Cruzada Nacional Nun’Álvares* (criada em 1918), realizada no Teatro Politeama, em Lisboa, em 6 de Junho de 1924, por ocasião das comemorações em honra do Condestável, onde defendeu um patriotismo incompatível com a autonomia e soberania do indivíduo<sup>300</sup>; e, mais ainda, a sua presença e intervenção no Congresso do *Partido Nacionalista* de Ginestal Machado<sup>301</sup> (que fôra presidente do ministério do XXXVIII Governo, de 15 de Novembro a 18 de Dezembro de 1923) efectuada no Teatro Nacional,

<sup>297</sup> Leonardo Coimbra, Idem, “A tolerancia religiosa”, in *CCDE*, p. 161 (entrevista concedida ao jornal *A Beira*, Viseu, ano I, nº 39, 29.IV.1923).

<sup>298</sup> Idem, “Política e Religião”, in *A Águia* (Porto), 3ª série, nº 24, vol. IV, 1924, pp. 166-72.

<sup>299</sup> Entrevista ao jornal portuense *A Montanha*, nº4.219, 24.VII.1924.

<sup>300</sup> Intervenção publicada nas *Novidades*, de 7.VII. 1924 e recolhida em *CCDE*, p. 200. Curiosamente, Leonardo Coimbra tinha participado, no Porto, em 1921, com João Pina de Moraes e Santos Júnior, entre outros, na constituição duma estrutura republicana concorrente da *Cruzada Nacional Nun’Álvares* – o chamado *Grémio Nun’Álvares* – presidida por Adolfo Felgueiras, embora fosse “simpatizante” daquela, desde 1918 (ver Ernesto Castro Leal, *op. cit.*, pp. 69 e 159).

<sup>301</sup> Embora Ginestal Machado (1874-1940) tivesse um passado republicano que já vinha da propaganda anterior ao *5 de Outubro* (pertenceu à *Junta Liberal*) e tivesse um especial interesse pela instrução (fora professor e ministro da respectiva pasta por duas vezes, em 1921), desde cedo (1912) a sua opção partidária foi para a *União Republicana*, de Brito Camacho; depois da dissolução deste agrupamento político, militou no *Partido Republicano Liberal* (1919-1923) e, depois, no seu sucedâneo, o *Partido Republicano Nacionalista*, a cujo Directório presidiu (1923-1927). O *Partido Republicano Nacionalista*, fruto da junção entre Liberais e Reconstituintes, teve como principais órgãos de informação a *República* (1923-24), a *A Tarde* (1923-27) e *O Jornal* (1923-24). Realizou vários congressos (4) em quatro anos, o primeiro dos quais foi em 17/19 de Março de 1923 e o segundo em 19/20 de Janeiro de 1924. Deste Partido veja-se: “Partido Republicano Nacionalista. Manifesto ao País” (in *República*, Lisboa, ano XI, 17 de Fevereiro de 1923, p. 1; o *Estatuto ou Lei orgânica do Partido Republicano Nacionalista*, Lisboa, 1923; e o “Programa e realizações imediatas do Partido Republicano Nacionalista” (in *O Jornal*, Lisboa, ano I, nº 22, de 19 de Janeiro de 1924, p. 4 e nº 23, de 21 de Janeiro de 1924). Sobre as suas origens, feição e objectivos conservadores, veja-se Ernesto Castro Leal, *op. cit.* pp. 138-143 e 156-18.

em Lisboa, em 20 de Julho de 1924<sup>302</sup>. Apesar de reafirmar, publicamente, neste Congresso, que não estava fora do seu Partido, mas apenas na sua periferia, devido à centrifugação de que fôra objecto por parte de um forte sector de opinião que dentro dele existia e do qual divergia em pontos basilares (sobretudo no que dizia respeito ao problema religioso e às relações entre a Igreja e o Estado)<sup>303</sup>, parece que o seu desencanto, relativamente, ao seu Partido atingira o zénite. Efectivamente, Leonardo Coimbra não deixou de dizer, para quem o quis ouvir, que não só estava no futuro, politicamente, disponível (esperava-o, politicamente, uma “Terra de Ninguém” para onde fôra empurrado pelos esquerdistas do seu partido e, por isso mesmo, estava disponível para o combate por amor da República e da Pátria onde fosse preciso), como elogiou, apesar de assinalar divergências de convicções, a cultura filosófica, o respeito e a competência governativa do dirigente máximo do Partido Nacionalista, Ginestal Machado<sup>304</sup>. Anote-se, no entanto, que estas simpatias nacionalistas não surgiram, subitamente, em Leonardo Coimbra. Já, mais ou menos um ano antes, Leonardo Coimbra defendera, em Viseu, o sacrifício do indivíduo à família e desta à pátria, como alguns anos antes fora defendido por Teixeira de Pascoaes na *Arte de Ser Português* (num contexto muito mais compreensível – o da I Guerra Mundial e da nossa possível participação nela)<sup>305</sup>. Todavia, é depois da sua presença na sessão de propaganda do *Partido Nacionalista* que essa orientação se acentuará. Estas simpatias “nacionalistas” vão acompanhadas por uma severa crítica ao republicanismo em geral e, em especial, à facção jacobina do seu Partido. Em sua opinião, a República – apesar dos seus prosélitos jacobinos verem nela “a incubação do estado edénico” e a via média para a Liberdade a que os homens seriam, “fatalmente” levados, pela educação positivista e científica<sup>306</sup> – quase não tinha uma filosofia de vida, reduzindo-se esta, em grande parte, “à crença formal e vazia nos seus princípios sociais”<sup>307</sup>; apesar disso, Leonardo Coimbra opõe-se a quaisquer soluções políticas revolucionárias (cujos efeitos positivos considera mais aparentes que reais) embora manifeste

<sup>302</sup> Leonardo Coimbra, “Eslarecimento da sua situação política”, in *O Primeiro de Janeiro* (Porto), 22-VII-1924.

<sup>303</sup> *Ibidem* “A situação política de Leonardo Coimbra”, in *CCDE*, p.170 (publicado n’*A Águia*, Porto, 3ª série, nº23-24, Maio-Junho de 1924, pp. 179-182).

<sup>304</sup> Idem, *ibidem*, pp.170-171; idem, “Sobre o ensino religioso”, in *CCDE*, p. 177 (entrevista ao jornal portuense *A Montanha*, 24 de Julho de 1924).

<sup>305</sup> Idem, “Os estudantes do Porto”, in *CCDE*, p. 160 (Discurso proferido no Avenida Teatro, de Viseu, em 26 de Abril de 1923).

<sup>306</sup> Idem, “As revoluções e a disciplina social”, in *D/V/FP*, p. 216 (inicialmente publicado n’*O Primeiro de Janeiro* (Porto), 18 de Agosto de 1924).

<sup>307</sup> Idem, *ibidem*.

vivas simpatias por uma revolução social, cujos princípios sejam completamente exógenos à atmosfera social vigente e a escorraçar, violentamente, criando uma outra<sup>308</sup>. Leonardo Coimbra não é claro sobre se é um opositor às revoluções (sejam quais forem) ou se é um opositor às revoluções quando são exclusivamente políticas; ao dizer que não acredita muito nas “simples revoluções políticas” e que acredita, sim, nas revoluções sociais, parece-me legítimo inferir que não lhe repugnaria, por esta altura, uma revolução político-social, impossível, no entanto – como afirma – dentro dos “princípios sociais vigentes”; interpretação do conceito leonardino de “revolução” também compartilhada por Teixeira Fernandes mas não por Sant’Anna Dionísio, para quem Leonardo Coimbra sempre se opôs a todas as “expressões espúrias de actividade política que nos nossos dias se conhecem pelas expressões de ‘acção directa’, de ‘mobilização de massas, de ‘razões de Estado’ e outras fórmulas de raiz bakunínica e soreliana”<sup>309</sup>. Este desencanto político-partidário de Leonardo Coimbra é ainda manifesto na entrevista que, poucos dias depois da sua presença no Congresso do Partido Nacionalista, mais exactamente, em 24 de Julho, concede ao jornal portuense *A Montanha* e no discurso por ele proferido no banquete de homenagem a António Santos Graça, no Hotel Moderno, na Póvoa de Varzim, em 28 de Setembro; e na supracitada entrevista, opina que a República e o próprio Partido a que pertencia só teriam a ganhar com a constituição de um novo Partido político, forte, com programa, homem e ideias e – uma vez mais – insurge-se contra os extremismos anti-clericais e políticos (como o bolchevismo e o republicanismo jacobino radical), salientando que as suas soluções estão inquinadas, respectivamente, por um comunismo primitivo e totalitário e por uma filosofia morta (as ideias revolucionárias e jacobinas dos fins do século XVIII), com efeitos, socialmente, nefastos que mostram, uma vez mais, que a esquerda não é necessariamente, progressista nem a direita, necessariamente, reaccionária (pode até dar-se o inverso)<sup>310</sup>; justificam o seu “credo redentor” (como fazem o bolchevismo russo e a esquerda portuguesa) em nome dum “progresso fatal, naturalista e indefinido” que não só é refutado pelos factos e pela história mas porque as mudanças políticas não se fazem a partir do nada, por geração “espontânea” duma nova verdade<sup>311</sup>.

<sup>308</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>309</sup> António Teixeira Fernandes, *art. cit.*, in *FCOLC*, p. 186 e Sant’Anna Dionísio, *op. cit.*, pp. 446-47.

<sup>310</sup> Leonardo Coimbra, “Sobre o ensino religioso”, in *CCDE*, pp. 176-77 (entrevista dada ao jornal portuense *A Montanha*, ano XIV, nº 4219, 24.VII. 1924).

<sup>311</sup> Idem, Discurso proferido no banquete em homenagem a António Santos Graça, no Hotel Moderno da Póvoa de Varzim, em 28 de Setembro de 1924, in *CCDE*, pp. 185-86.

Pelos fins de 1924, Leonardo Coimbra, fiel aos seus princípios, à defesa da tolerância religiosa e à rebeldia das orientações do seu Partido, regressou à política activa, com o objectivo expresso de contribuir para a reconciliação de “todos os portugueses que valham alguma coisa dentro da República”. Em entrevista publicada, em 6 de Novembro desse ano, pelo *Novidades* (então órgão “oficioso” da Igreja em Portugal, criado em 15 de Dezembro de 1923 e dirigido por Tomás Gamboa), Leonardo Coimbra repudiou o anti-clericalismo do Governo (como a espoliação, por este, do Convento de Santa Joana, em Lisboa, e a proibição governamental da peregrinação a Fátima, em 13 de Outubro de 1924) e confessou-se não só “um convicto cristão com tendências para o Catolicismo” mas também disposto quer a votar, favoravelmente, no Parlamento, as reclamações do *Centro Católico Português*, em matéria religiosa – mais exactamente, “o seu programa mínimo, ou seja, o reconhecimento da Igreja como personalidade jurídica, liberdade de ensino nas escolas e colégios particulares, absoluta liberdade religiosa” – quer a subscrever a revogação da Lei da Separação da Igreja do Estado, embora defendendo que a separação se devia manter<sup>312</sup>; enfim, procurar, pela sua parte e na medida do possível, “pôr em prática o programa das *Novidades*”<sup>313</sup> (que lia, regularmente, por obséquio da assinatura desse periódico por parte dum amigo).

## 7. Uma surpreendente viragem à Esquerda

No fim deste ano de 1924, ou seja, mais ou menos um mês depois da sua entrevista ao *Novidades*, assistimos a uma surpreendente inflexão política de Leonardo Coimbra. Ele que, desde a sua demissão de ministro, se afastara das lides político-partidárias; que achava saudável que se criasse um novo partido político republicano alternativo aos velhos partidos republicanos; a quem não repugnava uma revolução político-social que varresse a atmosfera saturada de corrupção, clientelismo e jacobinismo que intoxicava o poder político vigente; que se aproximara dos nacionalistas da *Cruzada Nun' Álvares* e de Ginestal Machado, que afirmara que subscreveria o programa mínimo do *Centro Católico Português* e procuraria, no seu regresso à vida político-partidária, pôr em prática o programa do *Novidades*; enfim, Leonardo Coimbra que confessava estar a aproximar-se do Catolicismo, discursava em 5 de Dezembro de 1924, na Câmara dos Deputados,

<sup>312</sup> Idem, “Discurso na homenagem a Santos Graça”, in *CCDE*, pp. 188-89 (in *Novidades*, Lisboa, nº 8768, 6.XI.1924).

<sup>313</sup> Idem, *ibidem*, p. 189.

como deputado da “maioria”, defendendo não só o apoio desta ao Governo presidido por José Domingues dos Santos – que tomara posse em 22 de Novembro (e cairá em 11 de Fevereiro de 1925) – mas afirmando, com alguma euforia, que na declaração ministerial do novo Governo – em contraste com a praxis política republicana dominante (materialista, utilitarista e egoísta) – se exprimia o que, desde há muito, deveria ser (e não era) a democracia portuguesa<sup>314</sup>.

Que ideais programáticos eram esses e que sentido de “utilidade social” e de perfectibilidade os orientava, ao ponto de suscitarem o entusiasmo de Leonardo? Expô-los José Domingues dos Santos na apresentação parlamentar do seu Governo, começando por dizer aquilo que era, também, a opinião de Leonardo: que o problema principal do nosso “organismo nacional” era de ordem moral e social<sup>315</sup> – agravado por “doenças e adversidades históricas”, pelo desaparecimento de valores de muitas centenas de milhares de contos de ouro, pelas ruínas da conflagração europeia, pela desordem dos espíritos, pelas relações comerciais e civis, pelos câmbios, preços, gastos, consumos, hábitos e tendências gerais—e que só podia resolver-se com “liquidações e mudanças corajosas, necessárias para a salvação de todos”. Mas para isso urgia tomar medidas que restabelecessem o equilíbrio social, profissional e económico que quase desaparecera da sociedade portuguesa: melhorar as condições de vida das classes medianas e pobres; aumentar as classes produtivas e diminuir as onerosas ou especuladoras; corrigir os extremos da propriedade excessiva e insuficiente, fazendo-se uma “larga e profunda reforma agrícola”, com utilização de novos processos de cultura e apropriação – com as devidas indemnizações aos seus proprietários – de terras latifundiárias no continente, repartindo-as por numerosas famílias, empresas e indivíduos, acondicionados para a utilização do solo; definir uma finalidade nacional, fomentando em sua volta a coesão, a solidariedade e uma moral superior; reduzir nas despesas do Estado e equilibrar o orçamento (receitas e despesas); evitar o aumento da circulação fiduciária; combater todos os monopólios; fazer uma reforma bancária e restaurar o crédito nacional; fazer e reparar estradas e normalizar os serviços ferroviários do Estado (acrescentando-lhe mais 100 km); elaborar um plano de administração colonial; iniciar um ciclo de desenvolvimento da agricultura e de povoamento do território nacional e ultramarino, proceder à colonização dos

<sup>314</sup> Idem, “Debate sobre a política do Governo”, in *CCDE*, pp. 205-07 (in *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 4, de 5.XII.1924, pp. 33-35).

<sup>315</sup> In *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão nº 121 (extraordinária), 27.XI. 1924, p. 13-16. O que se segue é uma súmula da intervenção de José Domingues dos Santos.



planaltos meridionais de Angola e de certas regiões de Moçambique; fazer o aproveitamento hidro-eléctrico do país – especialmente do Douro, Cávado, Tejo e Guadiana (ainda que para tal seja necessário nacionalizar as concessões feitas ao estrangeiro); promover-se a utilização de combustíveis nacionais; fazerem-se obras de irrigação regional, local e particular; promover-se a expansão das organizações sindicais e das cooperativas de produção, de consumo e de crédito popular; defender-se, por todos os meios, as causas dos inquilinos e dos consumidores (dentro das exigências do equilíbrio e da justiça); cuidar dos orfãos, dos abandonados e dos delinquentes em perigo moral; e assegurar a liberdade a todos os cidadãos: liberdade religiosa, liberdade de pensamento e liberdade económica, exigindo-lhes, apenas, o cumprimento da lei.

Programa exaustivo e minucioso, marcado por uma clara intenção de justiça social – como José Domingues dos Santos fez questão de assinalar que devia ter um governo republicano e de esquerda democrática<sup>316</sup> – não podia deixar de entusiasmar Leonardo que viu nele, finalmente, o programa de um Governo que pretendia sair da “banalidade democrática” para as realizações efectivas exigidas por toda a perfectibilidade<sup>317</sup>. Em sua opinião, começava uma nova era de esperança e confiança. O governo falava por si; nele não lhe interessavam nomes, o que o movia a apoiá-lo era apenas a sua manifesta “utilidade social”, o sentido de perfectibilidade e os ideais do seu programa de “verdadeiros republicanos”<sup>318</sup>.

Esta militância e propaganda de Leonardo Coimbra ao lado da *Esquerda Democrática* não sofrerá oscilações até ao 28 de Maio de 1926, ou seja, até ao início da Ditadura Militar. Não direi, pelas intervenções de Leonardo Coimbra, que mudou nos seus princípios, mas sem dúvida que mudou de estratégias. Como ele mesmo disse – e repetirá mais tarde – era-lhe indiferente que o ministério fosse presidido por Domingues dos Santos ou António Maria da Silva, o que lhe importava eram as suas ideias, os seus princípios<sup>319</sup>. Ora se não perdermos, um só momento de vista, esta atitude, ou seja, a sua ênfase na “razão experimental” em política e a secundarização das suas doutrinas (mas não como diz Álvaro Ribeiro, a sua rebeldia perpétua a “qualquer doutrina política” a adopção do

<sup>316</sup> Idem, *ibidem*, p. 16.

<sup>317</sup> In *Diário da Câmara dos Deputados*, Sessão nº 4, 5.XII. 1924, p. 34.

<sup>318</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>319</sup> Idem, Discurso proferido em Santarém em 27 de Agosto de 1925, na sessão de propaganda e apresentação da *Esquerda Democrática*, in *CCDE*, p. 214 (publicado pel’*A Tribuna*, Porto, 29.VIII.1925, p. 1).



método do livre-pensamento)<sup>320</sup>, não surpreenderá a sua adesão, a partir de Agosto de 1925, ao *Partido Republicano da Esquerda Democrática* que se constituíra, em 21 de Julho, efeito duma cisão no Partido Democrático e sob a liderança de José Domingues dos Santos<sup>321</sup>. Já no início desse mês, mais exactamente no dia 2, num discurso proferido numa assembleia das Comissões Políticas e dos Parlamentares do Partido Republicano, pelo Círculo do Porto, Leonardo Coimbra assinalava, criticamente, o pouco que a República fizera nos domínios da assistência, trabalho, higiene, ensino, educação, economia, agricultura, etc., atribuindo esse défice ao conservantismo republicano – que considerava forma do regime tão intocável como uma “vaca sagrada”, gerando, com a sua rigidez formal, obstáculos à sua necessária evolução e democratização – à ausência de método (pois a República não era “uma estação do progresso” mas “um método, um esforço para a união mais íntima e ampla entre os homens”) e à promiscuidade da sua práxis política (liberal na governação, mas que não devia ser)<sup>322</sup>. E se já nesta reunião política elogiara José Domingues dos Santos e Ezequiel de Campos, não surpreende que discursasse na reunião magna dos organismos políticos do Partido Republicano Português, em 19 de Agosto de 1925 (que marcou o aparecimento do Movimento da *Esquerda Democrática*), vindo, posteriormente, a estar presente em várias sessões de propaganda deste novo agrupamento político, com vista às eleições legislativas que se realizaram em 22 de Novembro. Em síntese, as suas intervenções caracterizam-se pela reafirmação de que não está contra ninguém, que o seu apoio activo à *Esquerda Democrática* se deve ao facto desta perfilhar métodos democráticos que prefere a quaisquer outros; porque, com ela, vê, finalmente, “uma luz” ao fundo do túnel que nada tem a ver com as miragens bolchevistas; porque ela, mais do que qualquer outro agrupamento político, procura dar uma voz activa ao povo e às forças populares esclarecidas, através do aprofundamento do contratualismo (porque “a Republica fez-se pelo Povo e para o Povo”), do combate ao abuso da propriedade e aos monopólios,

<sup>320</sup> Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in *LC/TSC*, p.139. Não devemos esquecer que Leonardo Coimbra considerava a Democracia a face política da “razão metodológica” e que se demarcou do “livre-pensamento” tal como os republicanos, seus contemporâneos, o entenderam.

<sup>321</sup> Sobre a *Esquerda Democrática* veja-se a obra fundamental, já citada, de António José Queirós. O manifesto “À Nação” da *Esquerda Democrática* pode ler-se n’ *O Mundo* (Lisboa, 17 de Outubro de 1925, p. 2) e sobre alguns dos princípios de orientação política de José Domingues dos Santos é útil a leitura da sua tese “*O Problema Político*”, apresentada na sessão inaugural do Congresso do seu partido e publicada em, supl. n’ *A Choldra* (nº14, s.l., n.d.). ver ainda, António Quadros, “A obra de Leonardo Coimbra no contexto cultural da sua época”, in *LC/FRI*, pp. 23-24.

<sup>322</sup> Leonardo Coimbra, “Discurso às comissões políticas e aos parlamentares do P.R.P.”, in *CCDE*, pp. 209-12 (in *A Tribuna*, Porto, ano VI, nº 1601, 4.VIII.1925, p. 1).

procura dar voz à vontade popular livremente expressa pelo sufrágio, valorizar a função social da propriedade (com respeito pelo direito individual a esta), lançar um imposto único e progressivo sobre os rendimentos e a riqueza; porque a *Esquerda Democrática* luta ao lado da “força popular” contra “as forças da reacção monárquica, clerical e plutocrática” e contra a União dos Interesses Económicos e não vê a República como “uma estação de chegada” mas como um ponto de transição para um regime cada vez mais popular, mais livre e mais justo<sup>323</sup>.

Todavia, esta aproximação de Leonardo ao Partido Democrático era ambígua e não era tão grande como, aparentemente, se pode crer; mostram-no a suas afirmações, feitas numa sessão de propaganda da *Esquerda Democrática*, em Viana do Castelo, em 13 de Setembro de 1925, onde para além de dizer que estava com o programa mínimo do Governo (e não, afinal, com todo o seu programa), disse ainda “tanto valerá o bom esforço republicano como o bom esforço monárquico, socialista, etc.” (pois para que seja bom apenas é necessário que respeite o dos outros e se conforme ao Ideal livremente escolhido!), e que os regimes políticos não são mais do que modos diferentes de irmos ao encontro da mesma essência das coisas<sup>324</sup>. É notória a desvalorização de Leonardo Coimbra pelas ideologias e regimes políticos, conquanto todos eles se baseiem num Ideal e tomem como ideia medular a Liberdade. Por sua vez, num discurso proferido, em 3 de Novembro de 1925, numa sessão de propaganda da campanha eleitoral para deputados, da *Esquerda Democrática*, na Junta de Freguesia da Foz, não só diz que o programa geral do seu Partido cumpria, no plano dos princípios, o programa democrático da Liberdade, Igualdade e Fraternidade<sup>325</sup>, como dois dias depois, numa outra sessão de propaganda eleitoral no Salão do Casino de Matosinhos, defendeu a realização imediata do programa da *Esquerda Democrática*<sup>326</sup> (o que não acontecerá,

<sup>323</sup> As coordenadas ideológicas do envolvimento de Leonardo Coimbra com a *Esquerda Democrática* podem ver-se no conteúdo das suas intervenções, feitas em sessões de propaganda em prol desse agrupamento político, no ano de 1925: em Santarém, em 27 de Agosto (in *A Tribuna*, 30 de Agosto), em Viana do Castelo, em 13 de Setembro (in *A Tribuna*, 15 de Setembro), em Penafiel, em 20 de Setembro (*A Tribuna*, 24 de Setembro), no Centro Democrático José Falcão, em Paranhos (no Porto) em 25 de Outubro (in *A Tribuna*, 27 de Outubro, na freguesia do Bonfim (Porto), em 27 de Outubro (in *A Tribuna*, 28 de Outubro), na freguesia de Lordelo do Ouro, no Porto, em 31 de Outubro (in *A Tribuna*, 1 de Novembro), na freguesia de Santo Ildefonso, no Porto, em 31 de Outubro (in *A Tribuna*, 1 de Novembro) e no Centro Republicano Democrático do Porto, em 3 de Novembro (in *A Tribuna*, 4 de Novembro); veja-se ainda a sua intervenção, no Congresso da *Esquerda Democrática*, em Lisboa, na sessão de 26 de Abril de 1926 (in *Diário de Notícias*, 27.IV. 1926).

<sup>324</sup> Leonardo Coimbra, “A Esquerda Democrática em Viana do Castelo”, in *CCDE*, pp. 216-17 (discurso proferido na sessão de propaganda e publicado n’ *A Tribuna* (Porto), 15 de Setembro de 1925).

<sup>325</sup> Idem, “Pela Democracia”, in *CCDE*, p. 226 (discurso proferido na campanha para deputado e reproduzido pel’ *A Tribuna*, (Porto), 4 de Novembro de 1925).

<sup>326</sup> Idem, *ibidem*, p. 227.

pois será António Maria da Silva a formar Governo em 18 de Dezembro) e, na sessão comemorativa do *31 de Janeiro* do ano a seguir, levada a efeito pelo seu partido no Centro Republicano Democrático do Porto, manifesta a esperança de que “os homens da *Esquerda Democrática* saberão combater por uma República socializante” e de que é ao lado desta que se colocará e combaterá<sup>327</sup>. Com a intervenção de Leonardo Coimbra sobre “O Problema da Educação Nacional”, em 26 de Abril de 1926, no Congresso da *Esquerda Democrática*, iniciado em 24, em Lisboa – onde afirmará que “a política é uma técnica das realizações sociais” e o Estado não mais do que um instrumento de acção – encerra-se o ciclo do seu intervencionismo político-partidário mais radical e um outro começa, com a Ditadura Militar e o Estado Novo.

## 8. O desencanto político (1926-1936)

Não é este um ciclo pacífico de interpretações quanto à sua praxis política: Leonardo Coimbra não participa, activamente, no 7 de Fevereiro de 1927, muito embora se saiba que algumas das figuras gradas da oposição à Ditadura – como Lago Cerqueira – conspiraram em sua casa e que, após o malogro do golpe, teve de se refugiar em casa do pai dum antigo aluno para não ser preso pela polícia política<sup>328</sup>; não se lhe conhece qualquer compromisso ou envolvimento directo nas várias tentativas para derrubar a Ditadura Militar; nem se lhe conhece quaisquer compromissos com as formações oposicionistas que, na primeira metade da década de 30, se constituíram em oposição ao regime, nomeadamente entre aquelas com as quais tinha afinidades políticas – como a *Aliança Republicano-Socialista* (que agrupava os antigos partidos republicanos), o *Grupo de Estudos Democráticos* (de Marques Guedes) e o *Grupo de Renovação Democrática* (de Pedro Veiga, Álvaro Ribeiro, Eduardo Salgueiro, etc.). Por outro lado, Leonardo Coimbra, após a proclamação da Ditadura Militar não só renuncia à doutrinação política, como a única vez em que quebra esta regra é para atacar o bolchevismo – num tempo em que este era, também, fortemente fustigado pelo Estado Novo, que procurava identificar os oposicionistas com os “comunistas” e os antipatriotas (devido,

<sup>327</sup> Idem, “A Esquerda Democrática e o 31 de Janeiro”, in *CCDE*, p. 228 (discurso publicado n’ *A Tribuna*, Porto, 2.II.1926).

<sup>328</sup> José Gervásio Leite, “Recordações de Leonardo Coimbra”, in *Nova Renascença* (Porto), 3, Verão/Outono de 1987, p. 255.

também, às suas ligações aos iberistas republicanos do país vizinho) – além de se aproximar, por palavras e obras, da Igreja Católica. Estes acontecimentos podem levar a crer que Leonardo Coimbra foi, politicamente, nesta fase da sua vida, um “oportunista” e que, embora não apoiasse deliberadamente a Ditadura, lhe dava o seu apoio indirecto através da sua aproximação ao Catolicismo. Ora estas ilações são, em minha opinião, insustentáveis, como veremos.

O facto de Leonardo Coimbra, durante o ano de 1927, ter feito diversas conferências sobre S. Francisco de Assis e o franciscanismo (no âmbito das festas comemorativas da sua morte), presididas por eclesiásticos<sup>329</sup>, mostra, por um lado, a sua convicção cada vez mais arreigada (pois não era nova) nas virtualidades fraternas e democráticas do Cristianismo – como bem salientou Álvaro Ribeiro<sup>330</sup> – e, por outro, o seu concomitante cepticismo na revolução violenta, na luta de classes e no individualismo económico e liberal. É verdade que mostra também uma aproximação à Igreja Católica, mas a verdade é que nem a Ditadura Militar nem o Estado Novo, até à primeira metade da década de 30, se preocuparam com a Igreja, não pondo qualquer freio ao anti-clericalismo mais larvar. Percorram-se as páginas do *Liberdade* (Lisboa), do *Raio* (Covilhã), d’*A República* (Lisboa) e da *Linha Geral* (Leiria) – entre outros – e ver-se-á como o clero é zurzido, impiedosamente, já em plena Ditadura, sem que o Governo, por incapacidade ou tácito e estratégico consentimento, lhe tenham posto qualquer continência. Defender o Cristianismo fora algo que Leonardo Coimbra sempre fizera; fazia-o agora com o beneplácito da Igreja, mas uma Igreja ainda não mancomunada com o Estado Novo. E que Leonardo Coimbra não apreciava a Ditadura Militar e o cerceamento das liberdades que impusera ao país, provam-no as suas palavras, proferidas quer no jantar de homenagem a Eduardo Salgueiro, director do semanário portuense *República* (Porto) – um periódico republicano de esquerda e um dos embriões do futuro *Grupo de Renovação Democrática* (1933) – realizado em 29 de Dezembro de 1929, no Palácio de Cristal, quer no discurso proferido, em 29 de Novembro de 1931, na Associação de Jornalistas e Homens de Letras do Porto, na sessão de homenagem a Sampaio Bruno (promovida por Santos

<sup>329</sup> Por exemplo, uma conferência sobre a visão franciscana da vida, em 2 de Abril de 1927, no Teatro Constantino Nery, a favor da Sociedade de Socorros dos Pobres de Matosinhos, presidida pelo Abade desta cidade; uma conferência sobre S. Francisco de Assis, no Teatro D. Afonso Henriques, em Guimarães, durante a Semana Franciscana, realizada nesta cidade; uma oração proferida a S. Francisco, em Braga, no Salão Recreativo desta cidade, em 26 de Maio de 1927; uma outra, também no âmbito das festas do 7º Centenário da morte de S. Francisco, no Teatro Afonso Sanches, em Vila do Conde, em 1 de Setembro de 1927.

<sup>330</sup> Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in *LC/TSC*, p. 148.

Silva, João Grave e José Lello); na primeira, dirá que não há democracia sem o respeito pela liberdade alheia (muito embora, de passagem condene a liberdade que se confunde com licença)<sup>331</sup>; na segunda, elogia a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade defendidas por Sampaio Bruno<sup>332</sup>.

Algo, politicamente, mais complicado são as suas entrevistas ao *Jornal de Notícias* (Porto): uma, em 30 de Maio de 1933; outra (a continuação desta), no dia seguinte, ambas precedendo a conferência que proferirá no dia 31 de Maio de 1933, no Rivoli do Porto, sobre a “A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre” – e repetida no Teatro S. Carlos, em Lisboa, em 31 de Janeiro do ano seguinte, por iniciativa do *Secretariado de Propaganda Nacional*, dirigido por António Ferro – cujo mote é, por um lado, o bolchevismo e o Estado Único (a Rússia de Hoje) e, por outro, o Homem cristão (ou Homem de Sempre)<sup>333</sup>. Embora Leonardo Coimbra, retome nelas o essencial do que já tinha dito sobre o bolchevismo, em Junho de 1920, n’*A Tribuna*, provocou uma verdadeira tempestade política nos arraiais da oposição ao Estado Novo, que viram nessa iniciativa uma “traição” e uma aproximação ao novo regime<sup>334</sup>. Provavelmente, a ocasião não fôra a mais oportuna. Vivia-se, então, um clima interno de crispação política com o Governo a procurar “colar” a Oposição ao bolchevismo, à maçonaria e ao anti-patriotismo (quer pela agitação do espantalho comunista e internacionalista, quer pela invocação do iberismo dos refugiados políticos portugueses ajudados pelos republicanos espanhóis). Mas havia quem – como Marques Guedes e o *Grupo de Estudos Democráticos* – tenha procurado evitar as confusões que o regime, deliberadamente, fomentava, mostrando que a situação política não exigia uma solução radical (a Ditadura do Estado Novo ou o comunismo bolchevista, a ordem ou o caos) e que nem uma nem outra eram soluções adequadas aos pro-

<sup>331</sup> Leonardo Coimbra, “Homenagem ao semanário *República*” in *CCDE*, p. 266 (ver o resumo n’*O Primeiro de Janeiro*, Porto, de 3-XII. 1929).

<sup>332</sup> Idem, “A figura metafísica de Bruno”, in *CCDE*, p. 273 (discurso publicado pel’*O Primeiro de Janeiro*, 1.XII. 1931).

<sup>333</sup> Leonardo Coimbra, “A Rússia de hoje e o Homem de sempre”, in *Jornal de Notícias* (Porto), 30.V. 1933; idem, “O Estado único, limite ideal da Rússia vermelha? Considerações sobre o livro de Zamiatine”, in *Jornal de Notícias* (Porto), 31.V.1933. Sobre a ressonância pública da conferência de Leonardo Coimbra, no S. Carlos, veja-se Sant’Anna Dionísio, *op. cit.*, pp. 312-323; sobre os equívocos desta conferência no S. Carlos, que por muitos era esperada como anúncio da sua adesão ao Estado Novo (que nunca se consumou e que até repudiará, no discurso que fez no banquete que lhe foi oferecido, num hotel do Porto, em 25 de Fevereiro de 1934, por dirigentes locais do regime), veja-se Alfredo Ribeiro dos Santos, *Perfil de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Fundação Lusfada, 1998, pp. 103- 108.

<sup>334</sup> Ângelo Alves, *art. cit.*, p. 281 e Sant’Anna Dionísio, *op. cit.*, p. 201. A análise crítica mais interessante das teses anti-marxistas e anti-bolchevistas de Leonardo Coimbra foi feita numa série de artigos publicados por um anónimo “Heliodoro” n’*O Liberal* (Lisboa) em Julho e Agosto de 1933.

blemas do país e às suas tradições democráticas. Poderíamos dizer que as intervenções públicas de Leonardo Coimbra sobre o bolchevismo e o totalitarismo, em geral, se inscrevem neste processo de clarificação e demarcação dos democratas perante as Ditaduras de esquerda (demarcação que o próprio Raul Proença já fizera alguns anos antes nas páginas da *Seara Nova*) e na reafirmação leonardina de “oposição frontal aos humanismos antropolátricos (nazismo e comunismo) e (...) defesa do humanismo cristão”<sup>335</sup>. Para Leonardo Coimbra, o bolchevismo tinha as suas origens nos dois factores que habitualmente geram as revoluções – o messianismo e o a-historicismo – e, em particular, na anarquia religiosa da Rússia, no fanatismo das suas seitas, na transferência, para a esfera civil – proporcionada por uma mal assimilada transformação social – da sua escatologia religiosa, do seu “visionarismo apocalíptico”, do seu niilismo e fatalismo; transferência condenada ao malogro, segundo Coimbra, por várias razões: porque o “evangelho” que o povo russo seguiu – o de Marx – implicava um “homem máquina, racional e regrado” e uma sociedade onde tudo obedecia a planos e se conformava a estatísticas – desiderato incompatível com o seu temperamento, tradições e misticismo; porque a ideia apocalíptica do fim dos tempos e dos conflitos sociais era um mito; porque a idolatria bolchevista da técnica é um fetichismo; enfim, porque não é possível reduzir o homem ao político (como, por exemplo, procurar fazer “um bom comunista” antes de “um bom homem”)<sup>336</sup>; enfim, o próprio marxismo, como dirá Leonardo Coimbra ao *Diário Liberal*, em 17 e 18 de Junho de 1933 – na ressaca da sua conferência – enferma duma debilidade epistemológica, porquanto era uma doutrina de raiz psicológica, explicável pela psicanálise freudiana: “recalcamentos, simbolização e cura pela transferência afectiva, etc; o judeu Marx deixa as crenças judaicas (complexo de Édipo?), essas crenças recalcadas, de mistura com o desejo de poder (Adler ou Nietzsche?) tomam o simbolismo da dialéctica de Hegel e a transferência afectiva salta em polarização ambivalente para o ódio ao burguês e o amor ao proletariado”<sup>337</sup>. Mas se o bolchevismo era, por um lado, o produto do messianismo apocalíptico, niilista e místico do povo russo e o seu evangelho era, por outro, um produto das propulsões afectivas dum judeu frustrado – Marx – nem por isso Leonardo

<sup>335</sup> Idem, *ibidem*, p. 291.

<sup>336</sup> Leonardo Coimbra, “O Estado Único, limite ideal da Rússia vermelha” (entrevista), in *CCDE*, pp. 278-279 (publicada pelo *Jornal de Notícias*, Porto, ano 44, nº 129, 31.V.1933).

<sup>337</sup> Idem, “Leonardo Coimbra e o enigma russo”, in *CCDE*, p. 285 (entrevista dada ao *Diário Liberal*, Lisboa, ano I, n-226-227, 17 e 18.VI.1933, p. 1).

Coimbra se esqueceu de zurzir a civilização burguesa, também objecto do seu distanciamento e crítica, devido egoísmo e materialismo que a inquinavam<sup>338</sup>. A publicação, em livro (*A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, 1935), das suas reflexões sobre a Rússia, o bolchevismo russo, o Estado Único, o liberalismo económico, etc. – que são, em grande parte, uma reelaboração das teses já expostas em conferências, artigos ou entrevistas de anos anteriores – não trazem nada de novo, a não ser a acentuação do temperamento e da raça como factores coadjuvantes da adesão do povo russo ao holismo político catastrofista e messiânico; quanto ao resto, como diz Teixeira Fernandes, Leonardo Coimbra reiterou o seu credo de sempre: reivindicação da liberdade contra todos os determinismos e afirmação dum humanismo cada vez mais cristão e anti-anropolátrico<sup>339</sup>. Enfim, desde 1933 até ao fim da sua vida, Leonardo Coimbra não parece, especialmente, receptivo – como justamente salientou Álvaro Ribeiro e, mais ainda, Teixeira Fernandes – a qualquer regime de classe (seja burguês seja proletário) e repugna-lhe a oposição de classes ou a homogeneidade de qualquer delas<sup>340</sup>. Mas esboça uma alternativa (ainda que inorgânica e meramente intencional): “um corporativismo sinérgico” – que não deve ser um simples “formalismo político” – com salários mínimos adequados às necessidades das famílias e justos contratos de trabalho, mas sob a forma duma “organização de serviços em que cada homem serve os outros homens, e bem servindo-os serve-se a si e a Deus”; organização pautada pela justiça e pela caridade (que é “o amor dos homens em Deus”), onde a noção de “classes sociais” é, expressamente, banida e substituída pela noção de “humanidade”<sup>341</sup>. Mas esta opção corporativista – na qual Teixeira Fernandes vê subjacente uma concepção organicista da sociedade<sup>342</sup> e, curiosamente, coincidente com a extinção salazarista dos sindicatos de classe e a imposição governamental do corporativismo – foi acompanhada, por parte de Leonardo Coimbra, duma profissão de fé patriota e de vários discursos de aproximação ao

<sup>338</sup> Idem, *ibidem*, p. 287.

<sup>339</sup> As teses deste livro foram sumária e lapidarmente expostas por Lúcio Craveiro da Silva, “A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre”, in *FCOLC*, pp. 11-16; veja-se também António Teixeira Fernandes, *art. cit.*, in *FCOLC*, pp. 174-75. Esta orientação política, de índole humanista e espiritualista, e a sua importância para a solução dos problemas sociais foi, vivamente, salientada por Leonardo Coimbra numa conferência por ele efectuada no Montepio Geral, do Porto, em 13 de Dezembro de 1934 (veja-se o *Jornal de Notícias*, (Porto), de 14.XII. 1934).

<sup>340</sup> Veja-se Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in *LC/TSC*, p. 144 e Teixeira Fernandes, *art. cit.*, in *FCOLC*, p. 183.

<sup>341</sup> Leonardo Coimbra, “Leonardo Coimbra e o enigma russo” (entrevista), in *CCDE*, p. 287. Sobre o problema das “classes sociais” em Leonardo Coimbra veja-se Teixeira Fernandes, *art. cit.*, in *FCOLC*, pp. 182-83 e 187.

<sup>342</sup> Teixeira Fernandes, *art. cit.*, in *FCOLC*, p. 183.



Catolicismo. Entre os primeiros conta-se o discurso que proferiu no Clube dos Finianos do Porto em 1 de Dezembro de 1933, onde reafirmou, como já fizera na sua intervenção na sessão de propaganda da *Cruzada Nun'Álvares*, em 1924, que a pátria não é um mero aglomerado de homens, mas “uma alma maior – a maior das almas!” que cumpre ao homem servir<sup>343</sup>. Já em Junho de 1933, na entrevista ao *Diário Liberal*, Leonardo Coimbra pusera a tónica na função de servir, como sendo senão a única, pelo menos a principal função do homem; agora volta a repeti-la, deixando a suspeição de que crê que os deveres são anteriores aos direitos, que estes decorrem daqueles e que uns e outros – como repetirá no Grande Hotel do Porto, durante um jantar que lhe foi oferecido por vários amigos em 25 de Fevereiro de 1934 – são filhos do Cristianismo, tal como a Democracia<sup>344</sup> (mas não sem sublinhar que é republicano, que sempre foi republicano e havia de morrer republicano<sup>345</sup>). Quanto à sua aproximação ao Catolicismo ela é cada vez mais frequente em intervenções e iniciativas culturais promovidas por eclesiásticos. Em 23 de Março de 1935, numa conferência feita na *Associação dos Estudantes Católicos* do Porto, na presença do bispo D. António Meireles e onde estavam presentes, para além de muitos estudantes e professores, também bastantes sacerdotes, confessa ser “Cristo a luz que redime e guia os passos do homem na via trágica da sua existência incognoscível”<sup>346</sup>; e mais ou menos dois meses depois, mais exactamente, em 19 de Maio de 1935, profere no *Círculo Católico dos Operários* do Porto, uma conferência sobre “A Igreja e a questão social” (em comemoração do aniversário das encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*) onde exalta o valor imperecível da liberdade, condena as “iniquidades” da burguesia e exorta tanto os trabalhadores à fraternidade e à justiça como os ricos a que não perderem a alma na “lei de bronze”<sup>347</sup>. Leonardo Coimbra convergia, abertamente, para o Catolicismo social (com a implícita recusa do liberalismo e das soluções radicais de esquerda e de direita) e para as

<sup>343</sup> Leonardo Coimbra, “O 1º de Dezembro. O homem, a pátria e Deus”, in *CCDE*, p. 289 (discurso recolhido pelo *Jornal de Notícias*, ano 45, nº296, 2.XII.1933).

<sup>344</sup> Idem, “O grande discurso da (re)conversão”, in *CCDE*, pp. 293-94 (relato publicado pelo *O Comercio do Porto*, ano 26, 3ª série, 4.III.1934, pp. 1 e 2).

<sup>345</sup> Idem, *ibidem*, p. 293.

<sup>346</sup> Idem, “Apológica de Pascal”, in *CCDE*, p. 302 (relato publicado no *Jornal de Notícias*, Porto, ano 46, nº 69, 24.III.1935).

<sup>347</sup> Idem, “A Igreja e a questão social”, in *CCDE*, p. 306 (conferência publicada pelo *Jornal de Notícias* (Porto), ano 46, nº 117, 22.V. 1935). Veja-se, de Moreira das Neves, “O lutador que soube vencer-se”, in *LCFRI*, p. 215.



suas soluções políticas que não eram, necessariamente, coincidentes com as do Estado Novo.

Há neste percurso político contradições ou, pelo contrário, – como diz Leonardo Coimbra – a sua vida primou pela coerência? Uma resposta adequada a esta questão – como já assinalou Álvaro Ribeiro – não pode dissociar o percurso político de Leonardo Coimbra da sua filosofia nem dos seus dois conceitos nucleares de que nunca abdicou e são nele sempre recorrentes: uma liberdade criacionista e um “personalismo monadológico”<sup>348</sup> que, moral e socialmente, impunham uma sociedade justa e fraterna<sup>349</sup>. Toda a filosofia de Leonardo Coimbra é, pois, uma intransigente defesa da liberdade contra os determinismos pró-naturalistas e naturalistas (cientismo, materialismo, etc.) como aliás, o disse, em 1921, nas comovidas palavras, que então escreveu, sobre a morte de Émile Boutroux: “Eu, como os rapazes do meu tempo, escravo fui deste determinismo de ligações totais que um Haeckel e um Dantec tinham, generalizando das ciências, feito tombar sobre as almas inquietas”<sup>350</sup>, aprisionando-as “ao cego fatalismo duma vida em que as acções sem liberdade, sem beleza e sem mérito tombavam com a necessidade de pedra rolando no declive da montanha”<sup>351</sup>. É este determinismo, em que vivia encarcerada grande parte da sua geração, que se empenha em ajudar a demolir, convicto que não há consciência moral se esta não estiver aquém ou além de qualquer determinação, ou seja, se não fôr, incondicionalmente, livre; só esta irreducibilidade da consciência moral a qualquer determinação exógena à sua vontade autónoma, torna possível que a humanidade possa conceber-se como uma “comunidade de mónadas, onde todas, como centros de acção, vão ao encontro das outras, em progressiva unidade e diferenciação”<sup>352</sup>. Será, no entanto, temerário, ver qualquer analogia entre esta “comunidade de mónadas” e a “República dos cidadãos”; e, pior ainda, “tentar a prova da consistência do pensamento leonardino, a partir da política, [o que] equivalerá a contribuir, pelo menos, para um diálogo de surdos”<sup>353</sup>. É, pois, à luz da ideia de Liberdade,

<sup>348</sup> Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in *LC/TSC*, pp. 138 e 142, Delfim Santos, *Obra Completa*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s.d., p. 233 e Sant’Anna Dionísio, *op. cit.*, pp. 444-47.

<sup>349</sup> Leonardo Coimbra, *O Criacionismo (síntese filosófica)*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958, p. 172. Veja-se, a este propósito, Jorge Teixeira da Cunha, “A moral em ‘O Criacionismo’”, in *FCOLC*, p. 206 e Luís de Araújo, “O Humanismo em Leonardo Coimbra”, in *FCOLC*, p. 220.

<sup>350</sup> Idem, “Emílio Boutroux”, *A Tribuna* (Porto), 26.XI.1921, in *D/III/FC*, p. p. 308.

<sup>351</sup> Idem, *ibidem*, p. 308.

<sup>352</sup> Joaquim Cerqueira Gonçalves, “Leonardo Coimbra. A Filosofia Criacionista”, in *LCFRI*, p. 143.

<sup>353</sup> Idem, *ibidem*.

arquimédica e recorrente, que temos de avaliar a praxis e o percurso político de Leonardo Coimbra.

À luz da liberdade e em defesa dela – duma liberdade que emana, espontaneamente, do sujeito – não só rejeitará todas as soluções políticas, moralmente, heteronómicas, como atribuirá um valor, meramente, instrumental às ideologias e regimes políticos, às classes sociais, enfim, a todas as “técnicas” políticas; mas exactamente, por crer que a liberdade era ingénita à natureza humana, que nela residia a qualidade desta e que, por ela, o homem não só determinava o *ser* e as modalidades do *conhecer* mas também o que *deve ser* (mantendo-se sempre aquém ou além das suas determinações), é que Leonardo Coimbra acreditava, também, que a Liberdade implicava a Democracia e que a doutrina cristã era a revelação histórica que a Revolução Francesa procurara secularizar; não é, pois, difícil, reconhecer a sinceridade (quando não, também, a justeza) da sua afirmação de que a sua vida foi duma coerência absoluta<sup>354</sup>, que sempre subordinou a política à ética sem sombra de oportunismos (como justamente salientou Álvaro Ribeiro)<sup>355</sup>. Não foi, apenas, “Kant” no remanso nocturno da loja maçónica a que pertenceu; procurou trazer Kant para a luz do dia, fazer dele o “povorello” de Assis.

<sup>354</sup> Leonardo Coimbra, discurso na sessão de propaganda da *Esquerda Democrática* no Centro Democrático José Falcão (Paranhos, Porto), em 25 de Outubro de 1925 (*A Tribuna*, 27 de Outubro de 1925), in *CCDE*, p. 222.

<sup>355</sup> Álvaro Ribeiro, “Leonardo Coimbra e a política do seu tempo”, in *LC/TSC*, p. 150.



## II - LIBERDADE



# A LIBERDADE EM FRANCISCO SUÁREZ

Pedro Calafate\*

Para os sectores mais relevantes da escolástica peninsular dos séculos XVI e XVII, o poder político tinha origem divina, como decorria da sempre citada afirmação de S. Paulo, na Epístola aos Romanos: «*não há poder que não venha de Deus*» (Rom. XIII). Todavia, o problema estava em saber de que modo Deus dava ou transmitia esse poder. Ou o transmitia directamente ao soberano, como parecia ter sucedido nos casos de Saul e de David, no Antigo Testamento, e como queriam os defensores da monarquia absoluta, sobretudo os reis de Inglaterra, no período moderno, ou o transmitia através do povo ou do papa.

Cada uma destas opções teóricas implicava diferentes consequências, como não será difícil de antever. Se a tese da origem divina imediata consagrava as doutrinas do estado absoluto, a tese da mediação papal consagrava a teocracia e a supremacia do papa no temporal e no espiritual, como defendeu, bem próximo de nós, o bispo de Silves, Álvaro Pais, a propósito da *plenitudo potestatis* papal, ou Juan Ginés de Sepúlveda, na defesa dos termos do *Requerimiento*, na polémica com Bartolomeu de Las Casas.

Em todo o caso, a tese de expressão maioritária na tradição política peninsular dos séculos XVI e XVII, seja nos autores do *Corpus Hispanorum de Pace* seja nos jurisconsultos portugueses, era a da mediação popular e da soberania inicial do povo, firmada na tradição histórica portuguesa desde os acontecimentos de 1383-85, bem como a partir da narração do episódio da aclamação de D. Afonso Henriques na véspera da Batalha de Ourique, narrada na *Crónica de 1419*, bem como na *Crónica de D. Afonso Henriques*, de Duarte Galvão.

Esta concepção remontava à tradição do direito romano, sendo suportada pelo pensamento de São Tomás de Aquino e pelos seus comentadores e discípulos.

---

\* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

No caso do direito romano, era insistentemente invocado o nome do jurista Ulpiano, autor da chamada «lei régia»<sup>1</sup>, onde se estipulava que, no início, o povo romano transferiu o poder ao imperador Octávio Augusto e aos seus sucessores, chamando-se «régia», como bem explica e previne o nosso jurisconsulto Francisco Velasco de Gouveia, «não por ser feita por rei, senão porque foi ordenada sobre o poder e império dos reis pelo povo, que transferiu neles, e por ela, o seu poder»<sup>2</sup>.

Também Francisco Suárez, com o rigor académico que o caracteriza, não deixou de evocar a mesma tradição do direito romano, ao sublinhar que a ideia de «pacto» entre povo e o imperador, no que se refere à transmissão do poder, ficou consagrada na «lei régia», citando Ulpiano, para quem «o desejo do príncipe tem força de lei, porque mediante a lei régia que se deu sobre o seu poder, o povo transferiu ao imperador todo o seu poder e autoridade»<sup>3</sup>.

Ainda na tradição do direito romano era comum a referência às *Instituições*<sup>4</sup> de Justiniano, onde o Imperador aceita e transcreve as palavras de Ulpiano, sublinhando que o rei foi constituído pelo povo, no momento em que este lhe transferiu o seu poder e autoridade.

No caso de São Tomás de Aquino, vemos também que o seu pensamento inclina-se para a defesa desta tese, por ser uma exigência da razão que todas as entidades dotadas de fim próprio possuam as faculdades necessárias para o realizar, e a comunidade, sendo uma entidade, tem também um fim que lhe é próprio, o *bem comum*, razão por que deverá possuir as faculdades de que necessita para o cumprir, identificadas com o poder temporal.

No entanto, esta tese sobre a origem do poder na comunidade não contrariava a afirmação Paulina sobre a origem divina do poder, pois Deus era considerado não a causa próxima e imediata do poder do soberano, mas a causa primeira e universal, isto é, Deus era a origem do poder enquanto autor da natureza social do homem, a qual não pode cumprir-se e realizar-se sem a constituição de uma comunidade política. Melhor dizendo, sendo o poder político de direito natural, procede necessariamente de Deus como autor da natureza.

No caso de Francisco Suárez, o poder político é uma faculdade inerente à comunidade perfeita, ou comunidade política, tendo por isso origem em Deus enquanto autor da natureza social do homem. O princípio mais relevante do

<sup>1</sup> Digesto I, tit. 4, c.I: *Corpus Iuris Civilis*, t. I.

<sup>2</sup> Francisco Velasco de Gouveia, *Justa Aclamação...*, 1644, p. 31.

<sup>3</sup> Francisco Suárez, *Defensio Fidei* III, *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. II, Madrid, 1965, p. 26.

<sup>4</sup> Justiniano, *Instituições*, I, tit., 2, L.6: *Corpus Iuris civilis*, t. I.

argumento é o de que quem dá o elemento determinante da essência de uma coisa, dá também o que dessa essência se segue, logo, quem é autor ou causa próxima da natureza social do homem, é também causa do poder político necessário para ela se realizar.

No *De legibus*, Suárez entende que neste caso Deus age segundo a lei ordinária, governando o mundo através de causas segundas proporcionadas. Assim, o poder político é de direito natural e não é transmitido por Deus num acto positivo distinto da criação, mas sim conferido como algo que por essência está necessariamente unido à natureza humana por ele criada.

Por isso, era fundamental refutar a tese do direito divino dos reis, suportada com frequência pelo recurso ao texto bíblico, em que era sugerida a interpretação de que Deus terá transmitido o poder *directamente* a Saul e a David. Para Suárez, essa interpretação não é clara nem imediata, mas, concedendo na sua plausibilidade, diz, no livro III do *De legibus*, que «segundo a providência geral e ordinária [o poder político] não se transmite desse modo, porque os homens, segundo a natureza das coisas civis, não se regem por revelações, mas sim pela razão natural.»<sup>5</sup>. Já na *Defensio Fidei*, no livro III do *Principatus Politicus*, Suárez entende que ainda que Deus tivesse transmitido directamente o poder a Saúl, tatar-se-ia, então, de uma excepção que confirma a regra geral, pois os exemplos especiais pouco valem para deduzir uma regra geral, podendo mesmo ser considerados como a excepção que confirma a regra.

De facto, a tese do direito divino dos reis, apoiada na transmissão directa e imediata do poder por Deus ao soberano, implicava que, neste caso, Deus agia mediante um acto especial de outorgamento de algo que não está necessariamente vinculado à criação de um ser, «conferindo-o livre e adicionalmente a uma natureza ou pessoa»<sup>6</sup>. Se assim fosse, poder-se-ia dizer que o poder provém de Deus directamente, entendendo o advérbio de modo em termos comuns. Todavia, de acordo com a razão natural, e como era doutrina de Suárez, não pode dizer-se que o poder seja conferido directa e imediatamente por Deus ao soberano, pois a causa próxima e imediata é a comunidade, pelas razões já aduzidas.

Mas ao dizer que Deus dá o poder directamente à comunidade, ou que o poder é constitutivo da comunidade política, atendendo à natureza social do homem, deve sublinhar-se que o confere à comunidade como um todo e não a

<sup>5</sup> Suárez, *De legibus*, III, IV 2.

<sup>6</sup> Suárez, *Defensio Fidei* III, Corpus Hispanorum de Pace, vol. II, Madrid, 1965, p. 17.



um indivíduo ou conjunto de indivíduos. O poder político, originalmente, reside em todo o corpo político do Estado ou comunidade humana, «foi conferido directamente por Deus aos homens unidos em Estado ou comunidade política perfeita», razão por que reside «na totalidade do povo ou corpo da comunidade» (*«in toto perfecto populo seu corpore comunitatis»*)<sup>7</sup>. Neste sentido, a democracia pode considerar-se a forma de governo «mais natural», no sentido em que não necessita de ser positivamente instituída, embora não a considerasse a mais perfeita forma de governo, dado que Suárez era vincadamente monárquico, com os mesmos argumentos de Aristóteles e São Tomás.

Fundado na razão natural, não necessitando por isso da fé ou da revelação sobrenatural, o poder é constitutivo de todas as comunidades políticas formadas pelos homens, no decurso da história, como garantia substancial da sua conservação e concórdia. Por isso, não pode arguir-se em favor da transmissão imediata de Deus a um soberano em particular, pois isso obrigaria ao recurso à revelação e à fé. Por outras palavras: se o poder fosse transmitido directamente por Deus ao soberano, seria legítimo perguntar como foi dado a conhecer aos homens o acto especial da vontade de Deus, mediante o qual se faz essa transferência?

Portanto, se quiséssemos insistir na tese ou na afirmação de que Deus confere o poder «directamente», apenas o poderemos fazer no estrito sentido em que «o que deriva da natureza pode dizer-se conferido directamente pelo próprio e imediato autor dessa natureza»<sup>8</sup>, e como o poder é uma propriedade derivada da natureza dos homens, «enquanto unidos numa comunidade política», segue-se que «é conferido imediatamente por Deus enquanto autor e provisor da natureza»<sup>9</sup>. Vemos assim que tanto os escolásticos como os defensores da monarquia absoluta utilizavam o advérbio de modo «directamente», mas em sentidos substancialmente diferentes.

Quando os homens se congregam numa comunidade política, desse facto resulta imediatamente o poder como propriedade necessária e não por concessão ou intermediação de qualquer indivíduo em particular. Logo, entre a comunidade e Deus não há nenhum intermediário. Neste sentido, e só neste, podemos dizer que o poder provem directamente de Deus, o que não é o mesmo que dizer que entre o soberano e Deus não haja intermediário algum, dado que esse intermediário é o povo no sentido de comunidade política.

<sup>7</sup> Suárez, *Defensio Fidei*, Op. cit., p. 18.

<sup>8</sup> Ibid., II 5,6.

<sup>9</sup> Ibid., II 5,6

A isto acresce, como consequência, uma tese fundamental: a de que todos os homens foram criados livres, uma vez que Deus não atribuiu o poder a nenhum em particular, nem sequer a um grupo ou senado específico. Já quanto ao poder atribuído por Deus a Adão, rei da criação, tratava-se apenas de um poder «doméstico ou económico», entendendo aqui «economia» no sentido aristotélico de arte da governação doméstica.

A afirmação mais contundente de Suárez a este respeito é a de que «nenhum rei ou monarca recebe ou recebeu o poder político directamente de Deus ou por instituição divina, mas sim pela vontade e instituição humanas (*«sed mediante humana voluntate et institutione»*)»<sup>10</sup>.

Utilizando então os devidos termos, será mais correcto dizer que Deus concede o poder aos reis mediatamente, seja porque o confere imediatamente ao povo, seja porque também coopera na transmissão que o povo faz do poder ao rei.

Quer isto dizer que o poder político detido pelo soberano tem uma origem contratual, sendo esta a base mais clara e evidente do contratualismo escolástico, sem descurar outros títulos legítimos de aquisição do poder, nomeadamente os que se situavam no plano da conquista em guerra justa, herança ou doação.

A referência ao pacto ou contrato, explícito ou tácito, para assinalar a natureza do acto mediante o qual o poder é transmitido pela comunidade ao soberano, supõe, neste caso, que a sujeição ao poder político é um corolário necessário da natureza humana, e que a sociedade ou comunidade política, dotada de formas de governo legítimas, não é o resultado de uma degeneração do homem a que decida aderir como a um mal inevitável. Por sua vez, ao contrário de Hobbes, a quem ficou indevidamente associada a paternidade da expressão do poeta latino Plauto, segundo a qual «o homem é lobo do homem», a sociedade não é, para os escolásticos, um remédio para uma pretendida indigência natural do homem.<sup>11</sup> Antes pelo contrário, a sociedade é uma consequência necessária da sua natureza e uma condição de afirmação da sua dignidade.

Cabe aqui recordar a afirmação de Francisco de Vitória, nas suas lições de Salamanca, em 1537, quando referia a amizade natural entre os homens, pois, como então escreveu, «vai contra o direito natural que um homem aborreça, sem razão, outro homem. Pois não é um lobo o homem para o homem, senão homem»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Ibid., II 10.

<sup>11</sup> Veja-se Paulo Merêa, *Sobre a Aclamação dos nossos Reis*, Coimbra, 1962.

<sup>12</sup> Francisco de Vitoria, *De Indis*, I 3, 2-3.

Esta é uma das bases mais fundamentais da antropologia dos escolásticos peninsulares dos séculos XVI e XVII e do contratualismo inerente ao que julgo poder chamar a escola peninsular da paz, pela extensão destes princípios ao Novo Mundo: a sociedade constitui-se mediante a expressão livre da vontade dos homens, em obediência a uma necessidade natural; o homem não é lobo do homem como dissera Plauto<sup>13</sup> prevalecendo antes o princípio mais fundamental da moral evangélica que manda não fazer ao próximo o que não gostaríamos que nos fizessem a nós, supondo o que fora também estabelecido no Digesto, onde se preceitua que «a natureza estabeleceu certo parentesco entre os homens»<sup>14</sup>.

Portanto, no caso em que a comunidade decida transmitir o poder a um príncipe ou soberano, e prescindindo agora do conjunto de circunstâncias históricas que diversificam os títulos de aquisição do poder, o certo é que, para Suárez, a maneira «mais conveniente e razoável» de adquirir o poder dá-se quando a comunidade política «elege livremente o rei, ao qual transfere o seu poder»<sup>15</sup>, admitindo ou não o princípio da sucessão hereditária, que, não obstante, Suárez considera o mais conveniente, a fim de evitar eleições sucessivas por ocasião da morte do rei. Sucede que, para o professor de Coimbra, este acto tem a natureza de um «contrato humano», porque «a razão natural não admite a transferência do poder de um homem a outro por simples designação da pessoa, sem o consentimento e a vontade eficaz daquele pelo qual há-de ser transferido ou conferido o poder»<sup>16</sup>.

Esta era, como dissemos, a maneira «mais conveniente» de transmissão do poder da comunidade ao soberano, não querendo isso dizer que tenha sido a mais frequente do ponto de vista histórico, porque o consenso do povo pode ser entendido também de várias maneiras, como quando se vai expressando progressivamente, paulatinamente, à medida que as famílias se vão multiplicando. Assim, por exemplo, no início da história das sociedades humanas, pode dar-se o caso de um conjunto de famílias obedecer a Adão, Abraão ou qualquer outro patriarca, no sentido não de poder público, mas doméstico, alargando-se, com o tempo, esse poder doméstico ao poder público, como escreve Suárez, mediante «extensão de consentimento da comunidade».

<sup>13</sup> T. M. Plauto, *Assinaria*, Act. II Sc 4, 78-94: «Lúpus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit».

<sup>14</sup> Digesta I, I,3, citado por Francisco de Vitória, *De Indis*, I 3, 2-3.

<sup>15</sup> Suárez, *Defensio Fidei*, II 19.

<sup>16</sup> *Ibid.*, II 17, 18.

Então, nestes termos, se bem que a democracia pudesse ser entendida, em sentido mais abstracto, como a forma de governo mais natural, embora não a mais perfeita, pode bem ter sucedido que, do ponto de vista do curso histórico dos acontecimentos, surgisse simultaneamente o poder monárquico e a comunidade política, nos termos que acabamos de sublinhar.

Francisco Suárez situa-se, assim, na confluência das doutrinas escolásticas sobre a soberania inicial do povo, em contexto que sublinha a dignidade da pessoa humana e da comunidade por ela formada, erguendo-se como barreira aos caprichos da prepotência e do autoritarismo. Por outro lado, o fundamento do estado no direito natural e o entendimento do poder político como constitutivo da pessoa humana, implicava que a sua origem em nada dependia da fé ou da caridade, razão por que a sua legitimidade, do ponto de vista da sua natureza, era idêntica em todos os povos, independentemente das coordenadas culturais e civilizacionais em que se encontrassem, desse modo escrevendo uma página de ouro na construção do moderno conceito de comunidade internacional.

Por sua vez, e a propósito do tema da liberdade que nos guia nesta exposição, cumpre referir que a comunidade, ao transferir o seu poder, nunca prescinde do direito às condições mais básicas da sua liberdade e defesa. Nasce a partir daqui a riquíssima teorização de Francisco Suárez sobre o direito de revolta activa, que expressamente admitiu, sempre que o poder político se desvia da justiça, como seu fundamento, e do bem comum como seu fim. Então, caso os que governam não possuam título legítimo de aquisição do poder, qualquer indivíduo pode tomar a iniciativa de destitui-lo ou matá-lo, não podendo falar-se aqui de crime de lesa-majestade, pelo simples facto de nem sequer haver majestade. Já quanto ao tirano que governa com título legítimo, mas que procede sistemática e reiteradamente contra os princípios da justiça, pode a comunidade agir contra ele, pois esta, ao transmitir o poder, conservou-o em “habitu”, a fim de o poder exercitar “in actu”, em condições de necessidade extrema e de manifesta e pública tirania, entendendo-se aqui por “habitu” uma *possibilidade* já equipada com as condições da sua passagem a acto.



# A IDEIA DE LIBERDADE NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU

Leonel Ribeiro dos Santos\*

«En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait: car le conflit des hommes et des lois, qui met dans l'État une guerre intestine continuelle, est le pire de tous les états politiques.»

J.-J. Rousseau, *Lettre à Mirabeau*, 26 juillet 1767

## 1. Rousseau, «um homem de paradoxos»

Jean-Jacques Rousseau, seja como homem, como escritor ou como pensador, é ele próprio um problema de que a literatura especializada se tem largamente ocupado. Mas é claro que, para além do problema do homem e do escritor, há o problema do significado da sua obra, em particular da sua obra de pensador político: Qual a verdadeira intenção de Rousseau? Há unidade, continuidade e coerência no seu pensamento?

Estas perguntas justificam-se, na medida em que tal intenção, coerência e unidade parecem ser desmentidas pelo desconcerto das interpretações, não raro apaixonadas, que se têm sucedido, sem uma decisão final à vista. No que concerne ao tema que aqui nos ocupa, todas elas podem invocar em seu apoio declarações explícitas do filósofo. E assim podemos ter: 1) ora um Rousseau hobbesiano, defensor incondicional da soberania como algo absoluto, indivisível e inalienável; 2) ora um Rousseau lockiano, tendencialmente liberal e mesmo individualista; 3) ora um Rousseau republicano, que põe em evidência a liberdade como autonomia e a capacidade dos cidadãos para instituírem as leis a que eles próprios se submetem, na linha do que virá a ser proposto por Kant, filósofo cujo pensamento ético e político se inspirará largamente no pensamento do *citoyen de*

---

\* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Genève; 4) ora, por fim, um Rousseau precursor das doutrinas do totalitarismo estatista, que parece propor a imposição da lei do todo colectivo – a «*volonté générale*» – aos indivíduos, negando-lhes aparentemente aquela liberdade que, por outro lado, parecia defender e prometer-lhes.<sup>1</sup>

Se é certo que as divergências interpretativas não podem ser de todo anuladas, elas podem contudo ser atenuadas e matizadas, nomeadamente, caso se tenha em conta não só a complexidade da obra do filósofo como também alguns aspectos metodológicos da sua abordagem. Em primeiro lugar, o que se poderia chamar o estatuto epistémico do discurso político do filósofo genebrino, que nos obriga, em cada caso e em cada obra, a averiguar o plano em que o seu autor se implanta: trata-se de um programa para ser executado efectivamente ou de uma *conjectura hipotética*? De facto, mais do que uma vez Rousseau expõe o seu pensamento político e social como se procedesse a uma experiência mental, «em que as conjecturas se tornam razões quando são as mais prováveis que se podem tirar da natureza das coisas».<sup>2</sup> Até a sua obra *Émile, ou de l'Éducation* deve ser lida nesse registo, como uma experiência imaginária do que seria uma educação de um «élève imaginaire», feita a sós com o seu preceptor e ao simples fio da sua natureza, mas que o filósofo sabe bem ser irrealizável na prática. E, sendo assim, as noções de «natureza», «estado de natureza», «contrato social» e «vontade geral» não deveriam ser consideradas como categorias descritivas, mas como pontos de vista para apreciar a condição histórica efectiva dos homens e para desenhar um quadro ideal de referência que permita melhor equacionar o problema da condição humana. Daí decorreria o carácter essencialmente conjectural ou até ficcional do pensamento político de Rousseau, aspecto de que o próprio revela ter consciência, ao sublinhar o que distingue a sua atitude teórica

<sup>1</sup> Estas desconcertantes contradições foram já apontadas por Benjamin Constant, que assim escrevia: «La métaphysique subtile du *Contrat social* n'est propre, de nos jours, qu'à fournir des armes et des prétextes à tous les genres de tyrannie, à celle d'un seul, à celle de plusieurs, à celle de tous, à l'oppression constituée sous des formes légales, ou exercées par des fureurs populaires. [...] Qui signifient des droits dont on jouit d'autant plus qu'on les aliène plus complètement? Qu'est-ce qu'une liberté en vertu de laquelle on est d'autant libre, que chacun fait plus complètement ce qui contrarie sa volonté propre? Les fauteurs du despotisme peuvent tirer un immense avantage des principes de Rousseau.» Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814), in: *Écrits politiques*, Gallimard, Paris, 1997, pp.211-212. Veja-se: J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London, 1952; J. W. Chapman, *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, Columbia University Press, New York, 1956.

<sup>2</sup> «J'avoue que les événements que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières, je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures; mais outre que ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses.» *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (doravante: *Discours*), Gallimard, Paris, 1965, p. 85.

da dos outros filósofos políticos. Estes, segundo diz, costumam partir dos factos para estabelecer o Direito, ao passo que ele parte do Direito para julgar os factos. É significativo que diga isso precisamente a propósito do tema que aqui nos ocupa e contra aqueles que, a partir da amplamente documentada constatação descritiva da situação histórica de facto de escravidão e de opressão dos povos ou dos indivíduos, queriam estabelecer e justificar formalmente o direito de se continuar a oprimi-los e a privá-los de liberdade. Eis as suas palavras: «Os políticos fazem sobre o amor da liberdade os mesmos sofismas que os filósofos fizeram acerca do estado de natureza; pelas coisas que vêem julgam coisas muito diferentes que não viram, e atribuem aos homens uma propensão natural para a servidão devido à paciência com que aqueles que eles vêem suportam a sua servidão, sem pensar que se passa com a liberdade o mesmo que com a inocência e a virtude, das quais só se sente o preço na medida em que dispomos de nós mesmos, e cujo gosto se perde logo que as perdemos.»<sup>3</sup>

Deve, por outro lado, ter-se em conta o alto teor retórico do discurso político rousseauiano, patente nas oposições e contrastes, nas declarações desconcertantes de um autor que se definia como «un homme à paradoxes»<sup>4</sup>. Mais do que sinais de falta de clareza ou de inconsequência lógica do pensamento, as ambiguidades, as oposições, os contrastes e os paradoxos parecem antes estar ao serviço de uma poderosa retórica da provocação e da sedução. Mas será que as contradições e os paradoxos estão só no discurso, ou inscrevem-se na coisa mesma de que este trata – a saber, na condição social dos homens –, a que o discurso político do filósofo tenta dar expressão e solução?

Podem aduzir-se sobejos exemplos dessa estratégia retórica. Eis alguns em que se estabelece o contraste, a oposição irredutível entre liberdade e servidão. Como este, logo no início do cap. I de *Du Contrat Social* (doravante: CS), onde se lê: «*L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux.*» Ou estoutro: «*empire et liberté étant deux mots incompatibles...*»<sup>5</sup>

<sup>3</sup> «Les politiques font sur l'amour de la liberté les mêmes sophismes que les Philosophes ont faits sur l'état de Nature; par les choses qu'ils voyent ils jugent des choses très différentes qu'ils n'ont pas vues, et ils attribuent aux hommes un penchant naturel à la servitude par la patience avec laquelle ceux qu'ils ont sous les yeux supportent la leur, sans songer qu'il en est de la liberté comme de l'innocence et de la vertu, dont on ne sent le prix qu'autant qu'on en jouit soi-même, et dont le goût se perd sitôt qu'on les a perdues.» *Discours*, p. 110.

<sup>4</sup> *Lettre à Philopolis*, in: *Discours*, p. 138.

<sup>5</sup> *Émile ou De l'Éducation* (doravante: *Émile*), texte établi par Charles Wirz présenté et annoté para Pierre Burgelin, Gallimard, Paris, 1969, p. 692.



Mas não faltam passagens onde o filósofo faz a fusão de opostos, nomeadamente entre obediência (ou subordinação) à lei e liberdade, como estas: «l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.»<sup>6</sup>; «quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre...»<sup>7</sup>; «assujétir les hommes pour les rendre libres...»<sup>8</sup>. «Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande?»<sup>9</sup> Ou ainda esta, mais filosófica, que identifica liberdade e necessidade: «C'est vous, ô mon maître, qui m'avez fait libre en m'apprenant à céder à la nécessité.»<sup>10</sup>; uma confissão que parece reenviar-nos para o Estoicismo (ou para o Espinosismo!), segundo o qual a verdadeira liberdade consiste em obedecer à ordem necessária da natureza, que é também a ordem da razão. E talvez seja mesmo esta a mais profunda ideia que Rousseau nos transmite acerca do nosso tema: uma vez perdida, sem recuperação possível, a ordem original da natureza, a solução que resta aos homens é, pela sua vontade e artifício, criarem a ordem convencional do corpo social e inscreverem-se nela incondicionalmente, como se fosse uma nova ordem natural. E isto muito embora o autor de *Do Contrato Social* declare expressamente que não é assunto que o ocupe o sentido filosófico da liberdade<sup>11</sup> – ou seja, o debate metafísico e moral dos filósofos em torno da liberdade ou necessidade, um debate que na época moderna teve particular intensidade em filósofos como Espinosa, Leibniz, Wolff e, mais tarde, também em Kant.

Acrescente-se ainda o gosto pelos extremos: *ou... ou*. Rousseau não admite soluções de meio-termo, de mediação ou de compromisso. Constatando não ser possível que os homens, tendo chegado ao estado a que chegaram, possam prosseguir no estado de natureza ou regressar a ele, a solução que se impõe é «desnaturar o homem» por acção do artifício da convenção social voluntária, que é o pacto ou contrato social e as leis que dele emanam, e assim substituir radicalmente o «homem» (*homme*) natural pelo «cidadão» (*citoyen*). Para este filósofo, não há continuidade entre natureza e sociedade. A sociedade não é natural ao homem e as formas de sociedade não decorrem da natureza humana, nem são a expressão

<sup>6</sup> *Du Contrat Social* (doravante: CS), I, viii, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

<sup>7</sup> CS, I, vii.

<sup>8</sup> *Economie politique* (art. publicado no vol. V da *Encyclopédie*, 1755), in: *The Political Writings of J.-J. Rousseau*, ed. de C.E.Vaughan, Oxford/New York, 1962, vol. I, 245.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Émile*, p. 692.

<sup>11</sup> CS, I, viii: «... le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet.» Uma declaração que, quando muito, deve entender-se como circunscrita ao CS e não extensível às outras obras do filósofo.

desenvolvida das potencialidades ou faculdades nela originariamente inscritas. São antes o sintoma de uma doença, da decrepitude ou da degenerescência.<sup>12</sup> No mesmo registo se deve entender a declaração autobiográfica do final da Sexta Caminhada das *Rêveries*, onde o autor confessa a inadequação da sua natureza para viver na sociedade civil com todas as exigências e obrigações que esta implica.<sup>13</sup> Mas então para que se dá ele ao esforço de arquitetar a exigente sociedade do contrato social, se não quer – ou não se reconhece apto para – viver nela?

Por vezes, lendo Rousseau, ficamos com a impressão de que, por detrás de todo o seu engenhoso discurso, o que ele realmente pretende é pôr em evidência a insolubilidade da questão política, mostrar que a existência social dos homens não tem solução garantida, não porque esta solução não seja racionalmente pensável ou possível, mas porque os homens não a suportariam, de tão exigente que é, e acabariam por preferir o jugo dos tiranos e a escravidão à austeridade das leis que lhes garantiriam a liberdade.<sup>14</sup>

Esta sensação choca por certo com as explícitas declarações do filósofo que revelam a sua pretensão de ter encontrado não só a boa equação como até mesmo a boa solução do problema político da condição humana. Veja-se, a este propósito, a carta a Mirabeau (de 26 de Julho de 1767): «Se infelizmente não for possível encontrar esta forma de regime que coloca a lei acima do homem, e eu confesso-o ingenuamente que creio que não o é, a minha opinião é que se deve passar à outra extremidade, e de um golpe colocar o homem acima da lei tanto quanto possa está-lo; por conseguinte, estabelecer o despotismo arbitrário, e o mais arbitrário que é possível: eu quereria que o déspota pudesse ser Deus.»<sup>15</sup>

<sup>12</sup> «Selon moi la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu, et qu'il faut des arts, des Loix, des Gouvernemens aux Peuples, comme il faut des béquilles aux vieillards.» *Lettre à Philopolis*, in: *Discours*, pp. 137-138.

<sup>13</sup> «Je n'ai jamais été vraiment propre à la société civile où tout est gêne, obligation, devoir, et que mon naturel indépendant me rendit toujours incapable des assujettissements nécessaires à qui veut vivre avec les hommes.» *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Sixième Promenade, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, p. 118.

<sup>14</sup> Como se depreende deste passo de *Sur le gouvernement de Pologne* (in: *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris, III, p. 974): «Fière et sainte liberté ! Si ces pauvres gens pouvaient te connaître, s'ils savaient à quel prix on t'acquiert et te conserve, s'ils sentaient combien tes lois sont plus austères que n'est dur le joug des tyrans; leurs faibles âmes, esclaves de passions qu'il faudrait étouffer, te craindraient plus cent fois que la servitude; ils te fuiraient avec effroi comme un fardeau prêt à les écraser.»

<sup>15</sup> «Si malheureusement cette forme [de régime qui place la loi au-dessus de l'homme] n'est pas trouvable, et je l'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité, et mettre tout d'un coup l'homme au-dessus de la loi qu'il peut l'être; par conséquent, établir le despotisme arbitraire, et le plus arbitraire qu'il est possible: je voudrais que le despote pût être Dieu.» *Lettre à Mirabeau*, 26 Juillet 1767 (*apud* Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne: Machiavel-Hobbes-Rousseau*, Payot, Paris, 1977, pp. 186-187).

Devem ler-se tais declarações como sendo expressão de uma efectiva atitude de cepticismo, ou tão só como provocantes exercícios retóricos de ironia? Em suma, tratando-se de Rousseau, temos que fazer aquele exercício que Kant praticava ao lê-lo, confessando ter de dobrar o cuidado para que a beleza da escrita não lhe impedisse o acesso à apreensão da profundidade da mensagem contida nas suas obras. Devemos praticar esse cuidado, mesmo, é claro, que por fim não concordemos com a sua mensagem. Pois uma coisa não se pode negar: Rousseau é um dos mais poderosos e sedutores escritores que alguma vez teve a língua francesa.

## 2. As formas e os paradoxos da liberdade

Tudo em Rousseau parece nascer de um impulso profundo para a liberdade e de um propósito de a assegurar. É como se o filósofo, tendo reconhecido a impossibilidade de continuar na ou de regressar à independência ou liberdade natural do estado de natureza, quisesse garantir um simulacro dessa liberdade sob a forma de liberdade civil, na sociedade organizada com base na sua doutrina do contrato social, de modo a superar aquela condição do homem que se verifica nas sociedades históricas conhecidas, que exibem uma vasta e diversificada sucessão de formas de escravidão e de opressão. Mas qual é, ao fim de contas, a noção rousseauniana de liberdade? Um intérprete que abordou o tema acaba concluindo que Rousseau não trouxe nenhuma nova ideia de liberdade, mas deu-nos novas ideias acerca das condições sociais e psicológicas da liberdade.<sup>16</sup> Talvez John Plamenatz tenha nisto inteira razão e o que acerca da liberdade Rousseau melhor tenha a ensinar-nos seja mesmo o levar-nos a tomar consciência dos paradoxos e das aporias que a envolvem.<sup>17</sup>

Para começar, poderíamos tentar averiguar o que pode ter em comum a noção rousseauniana da liberdade com a de outros filósofos políticos modernos. De facto, se a ideia de liberdade está no cerne de muitas doutrinas políticas, e é por elas invocada por vezes com grande ênfase, ela não é de modo nenhum

<sup>16</sup> «It has been claimed for Rousseau that he offers us a new idea of freedom. I would prefer to say that he offers us new ideas about freedom. I doubt whether we can find in his writings a definition of freedom which is both new and acceptable, but I believe that we can find in them new ideas about the social and psychological conditions of freedom.» John Plamenatz, «Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre» in: M. Cranston and Richard S. Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1972, p. 319.

<sup>17</sup> Veja-se: Quentin Skinner, «The Paradoxes of Political Liberty», in: David Miller (ed.), *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 183-205.

unívoca. Vários analistas e intérpretes têm tentado tipificar, classificar e arrumar essas diversas concepções, e fizeram-no em três direcções, embora as diferentes categorias por eles identificadas ora se correspondem ora se sobrepõem, pelo menos parcialmente, podendo combinar-se umas com outras.<sup>18</sup> Houve quem, seguindo um critério histórico-civilizacional, identificasse o que chamou a *liberdade dos Antigos* (caracterizada pela participação intensa dos cidadãos na vida colectiva da *polis* e pela redução da vida individual à vida da comunidade, como *liberdade do povo ou da república*) e a *liberdade dos Modernos* (caracterizada pelo sentimento incontornável da independência individual, como *liberdade do indivíduo ou do cidadão*). Tal foi a proposta de Benjamin Constant, nos seus escritos políticos, em particular num Discurso que se tornaria célebre.<sup>19</sup> Outros, adoptando um critério lógico-conceptual, identificaram dois tipos de liberdade: uma, entendida num *sentido negativo*, como ausência de impedimento ou de uma qualquer lei proibitiva que interfira com a actividade do indivíduo; outra, num *sentido positivo*, como autonomia e auto-determinação do indivíduo que é senhor de si e cuja vida e decisões dependem de si próprio e não de forças externas, sejam elas quais forem, e que, por conseguinte, é responsável pelas suas decisões. Tal a proposta de Isaiah Berlin, num ensaio que igualmente se tornou uma referência clássica a respeito do tema.<sup>20</sup> Poder-se-ia, por fim, adoptar o critério das doutrinas políticas que predominantemente se inspiram no conceito de liberdade. E teríamos então ora uma *concepção liberal e tendencialmente individualista de liberdade*, que corresponderia à liberdade dos Modernos, segundo a tipologia de Constant, e aproximadamente ao sentido negativo de liberdade, segundo a classificação de Berlin, entendendo-se como uma prerrogativa ou direito do indivíduo e sendo caracterizada pela ausência de interferência e dependendo o índice da liberdade dos indivíduos do maior ou menor silêncio da lei, naquele sentido em que também Hobbes e Locke a entendiam; ora uma *concepção republicana de liberdade*, entendida como a soberania e autonomia do corpo colectivo e como a submissão

<sup>18</sup> Para uma visão sinóptica, veja-se: Chandran Kukathas, «Liberty», in: Robert E. Goodin and Philipp Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford/ Cambridge, 1993, pp. 534-547.

<sup>19</sup> Benjamin Constant, «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819», in *Œuvres Politiques*, pp. 589-619.

<sup>20</sup> Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty» (1958), in: Idem, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, retomado in: David Miller (ed.), *ob. cit.*, pp.33-57. Veja-se também: Gerald C. MacCallum, Jr., «Negative and Positive Freedom», in: Peter Laslett, W.G. Runcinam, and Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1972, pp. 174-193.

dos cidadãos à lei que eles próprios originariamente instauraram ou à qual deram consentimento pelas suas livres vontades.

Houve historiadores e filósofos políticos da Modernidade que projectaram nas formas políticas antigas da democracia ateniense e da república romana esta última forma qualificada de liberdade em que os cidadãos obedecem não a uma pessoa, mas à lei.<sup>21</sup> E talvez seja para esta noção democrática e republicana de liberdade dos antigos Gregos e Romanos que pende o pensamento de Rousseau enquanto pensamento propriamente político, vendo neles, ao contrário do que acontecia nas nações modernas, povos que por nada estavam dispostos a alienar a sua responsabilidade pública e «cuja essencial tarefa era a sua liberdade».<sup>22</sup> Mas, segundo os diversos contextos, assim encontramos nos seus escritos o termo liberdade em qualquer das mencionadas acepções. De facto, o termo invade de tal modo os escritos políticos do filósofo que podemos dizer não haver neles tópico que seja mais insistente. Todavia, devido à sua polissemia e à grande diversidade dos contextos em que ocorre, a noção rousseauiana de liberdade nada tem de convencional, apresentando-se antes de forma paradoxal, o que dá azo a interpretações diametralmente opostas do sentido e alcance da proposta política do *citoyen de Genève*: será ele um defensor do totalitarismo na sua forma estatista ou democratista, ou um defensor do individualismo liberal ou mesmo do libertarismo? Com efeito, se por um lado há quem o considere um expoente do individualismo extremo, que pretende eliminar todos os constrangimentos que a sociedade impõe aos indivíduos, por outro, não têm faltado também os que lêem a sua filosofia política como se ela implicasse a total e incondicional subordinação do indivíduo à comunidade e a total absorção da sua vontade nos objectivos comuns ou apresentados por alguém como tais. Como são possíveis interpretações tão opostas? Deve-se isso a contradições ou ambiguidades do pensamento do filósofo, que gosta de inventar paradoxos? Ou deve-se antes à natureza do próprio problema, que talvez não admita solução definitiva, pois não se trata nele apenas de um paradoxo do pensamento, mas sim de um paradoxo realmente inscrito na própria condição social do homem?

Em obra recente, dedicada precisamente à concepção de liberdade em *Du Contrat Social*, Mathew Simpson identificou nesta obra quatro espécies de liberdade (liberdade natural, liberdade civil, liberdade democrática e liberdade

<sup>21</sup> Como o escrevia Bossuet: «Sous ce nom de liberté, les Romains se figuroient avec les Grecs un état où personne ne fût sujet que de la loi, et où la loi fût plus puissante que les hommes.» *Discours sur l'histoire universelle*, III, 6.

<sup>22</sup> CS III, XV, pp. 135-136.

moral), ao mesmo tempo que pôs em destaque a coerência do pensamento do filósofo, mostrando que muito mais fecundo do que tentar reduzi-lo a uma ou a outra forma de liberdade (daí tentando inferir ora um Rousseau “liberal”, ora um Rousseau “totalitário”, ora um Rousseau “republicano”), o que há que fazer é reconhecer e compreender a tensão fecunda que existe entre as diferentes formas de liberdade, conjugando-as em vez de as isolar e contrapor umas às outras. Segundo Simpson, essa tensão entre as diferentes formas da liberdade que encontramos no pensamento social e político de Rousseau revela que «o filósofo tem uma visão trágica da política e que está consciente de que todos os arranjos políticos envolvem sacrifícios significativos e que não há nenhuma ordem das coisas que seja capaz de satisfazer todos os desejos humanos.»<sup>23</sup>

O tema e o problema da liberdade são recorrentes nos escritos políticos de Rousseau, desde o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, a *Du Contrat Social*, passando pelo artigo da *Encyclopédie* sobre *Economie politique* e pelo Livro V de *Émile*. Mas também nos escritos de natureza apologética ou autobiográfica – como as *Lettres écrites de la montagne*, os *Dialogues*, as *Confessions*, as *Rêveries* – são frequentes as declarações acerca da liberdade. Nuns e noutros encontram-se desenvolvimentos que vão no mesmo sentido, mas há também inflexões de perspectiva e dissonâncias que merecem atenção. A honestidade hermenêutica para com o filósofo obrigar-nos-ia a ter em conta, na medida do possível, todo o inventário das suas declarações sobre o tópico que nos ocupa, por difícil que seja compatibilizá-las umas com as outras. Mas na economia deste ensaio só muito vagamente podemos satisfazer essa obrigação.

No *Discours*, o que sobressai é a apoteose da liberdade no estado de natureza e a inequívoca afirmação da liberdade como inerente à natureza do homem, como um dom da natureza incondicionalmente inalienável. De onde decorre a crítica aos filósofos políticos (sofistas) que tentam justificar com a natureza as formas

<sup>23</sup> Mathew Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*, Continuum International Publishing Group, Ltd., London, 2007, pp. 3-4: «Rousseau did not believe that any one of them [the kinds of freedom] trumps the others, nor did he believe that some simple trade-off could resolve the tensions between them. Just as individual liberty and democracy bear a complicated relationship to one another, so do they both bear an equally complicated relationship to moral freedom, for each of these kinds of freedom is in tension with the other two. Democracies often curtail individual liberty, people who have individual liberty often lack autonomy, people who value autonomy are often suspicious of democracy, and so on. In this way, Rousseau can be said to have had a tragic view of politics, meaning that all political arrangements involve significant sacrifices and that no order of things can satisfy all of humanity's desires. His theory of freedom suggests that he was not the utopian thinker that he is sometimes made out to be.» Só tive acesso à obra de Simpson já depois da primeira redacção e da apresentação pública deste ensaio, mas devo declarar a minha concordância com a sua atitude hermenêutica e com a sua tese geral.

políticas históricas de sujeição, de tirania e de escravidão. Rousseau situa-se aí na linha do mais estrito jusnaturalismo. Demos-lhe a palavra: «Da mesma forma que um cavalo selvagem indomado eriça as suas crinas, bate a terra com as patas e se debate impetuosamente à simples aproximação do cabresto, enquanto um cavalo amestrado sofre pacientemente a verga e a espora, assim o homem bárbaro não verga a sua cabeça ao jugo que o homem civilizado carrega sem murmúrio, e prefere a mais tormentosa liberdade a uma submissão tranquila. Não é, pois, pelo aviltamento dos Povos submissos que se devem julgar as disposições naturais do homem a favor ou contra a servidão, mas sim pelos prodígios que fizeram todos os Povos livres para se defender da opressão. Eu sei que os primeiros não fazem senão louvar sem cessar a paz e o repouso de que gozam nos seus cárceres, e que chamam paz à mais miserável servidão (*miserrimam servitutem pacem appellant*): mas quando eu vejo os outros sacrificar os prazeres, o repouso, a riqueza, a potência, e a própria vida à conservação do único bem, tão desdenhado por aqueles que o perderam; quando vejo os animais, que nasceram livres e que aborrecem o cativo, partir a cabeça contra as barras da sua prisão, quando vejo multidões de selvagens todos nus desprezar as volúpias europeias e suportar a fome, o fogo, o ferro e a morte para conservar apenas a sua independência, eu sinto que não é aos escravos que compete raciocinar acerca da liberdade.»<sup>24</sup>

É dessa liberdade natural que, segundo Rousseau, decorre a liberdade política: «É portanto incontestável e constitui a máxima fundamental de todo o Direito Político, que os Povos deram-se a si mesmos Chefes para defender a sua liberdade e não para os subjugar. *Se temos um príncipe*, dizia Plínio a Trajano, *é para que ele nos preserve de ter um senhor.*»<sup>25</sup>

<sup>24</sup> «Comme un Coursier indompté hérisse ses crins, frappe la terre du pied et se débat impétueusement à la seule approche du mors, tandis qu'un cheval dressé souffre patiemment la verge et l'épée, l'homme barbare ne plie point sa tête au joug que l'homme civilisé porte sans murmure, et il préfère la plus orageuse liberté à un assujettissement tranquille. Ce n'est donc pas par avilissement des Peuples asservis qu'il faut juger des dispositions naturelles de l'homme pour ou contre la servitude, mais par les prodiges qu'ont fait tous les Peuples libres pour se garantir de l'oppression. Je sais que les premiers ne font que vanter sans cesse la paix et le repos dont ils jouissent dans leurs fers, et que *miserrimam servitutem pacem appellant*: mais quand je vois les autres sacrifier les plaisirs, le repos, la richesse, la puissance, et la vie Même à la conservation de ce seul bien si dédaigné de ceux qui l'ont perdu; quand je vois des Animaux nés libres et abhorrant la captivité, se briser la tête contre les barreaux de leur prison, quand je vois des multitudes de Sauvages tout nus mépriser les voluptés Européennes et braver la faim, le feu, le fer et la mort pour ne conserver que leur indépendance, je sens que ce n'est pas à des Esclaves qu'il appartient de raisonner de liberté.» *Discours*, pp. 110-111.

<sup>25</sup> «Il est donc incontestable, et c'est la maxime fondamentale de tout le Droit Politique, que les Peuples se sont donné des Chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir. *Si nous avons un prince*, disoit Plinie a Trajan, *c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un Maître.*» *Ibidem*.



O princípio metodológico assumido de «examinar os factos pelo Direito» leva o filósofo a recusar as doutrinas que defendem o estabelecimento voluntário da tirania ou a de um contrato que obrigasse apenas uma das partes e a condenar igualmente aqueles que defendem (Puffendorf é expressamente citado) que os homens podem alienar a sua liberdade, tal como o fazem com qualquer outro bem de sua propriedade. Para Rousseau, a liberdade é a mais nobre das faculdades do homem, é um dom que, tal como a vida, os homens obtêm directamente da natureza, na sua qualidade de homens, e seria ofender a natureza e o autor da natureza renunciar ao mais precioso de todos os seus dons, um dom que coloca ao lado do da própria vida, pois sem liberdade a vida não é digna de ser vivida. Esta tese fundamental de antropologia filosófica não joga bem com aquela declaração posterior do filósofo, segundo a qual «não sendo um fruto de todos os climas, a liberdade não está ao alcance de todos os povos».<sup>26</sup> No que ele parece acolher um princípio que Montesquieu retirava da sua reflexão sobre o diferente «espírito das leis» dos diferentes povos. Mas é claro que sempre se pode dizer que, nesse caso, Rousseau não fala dos povos no estado de natureza, e sim dos povos historicamente conhecidos segundo as respectivas organizações políticas, regidas que são, de facto, umas pelo princípio do despotismo, outras por princípios republicanos ou democráticos de liberdade. No *Discours*, porém, é inequívoca a afirmação da liberdade como prerrogativa natural do homem. E, por conseguinte, a convicção de que o estabelecimento histórico das formas de escravatura só pôde acontecer à custa de uma violência sobre a natureza do homem. É esta situação antinatural que o contrato pretende alterar, restabelecendo o homem na posse da sua liberdade. Mas há aqui vários aspectos a considerar. Em primeiro lugar, isso não acontece naturalmente: é fundado numa «convenção», num «artifício e num jogo», que supõem o exercício efectivo da liberdade de todos os indivíduos. Mas, por outro lado, a liberdade que assim é recuperada pelo contrato não é idêntica à primeira liberdade natural. Trata-se, como se dirá em *Du Contrat Social*, de uma nova forma de liberdade, a *liberdade civil*. No *Discours*, esse contrato ou pacto fundamental é entendido como um «contrato entre Povo e os Chefes que ele escolhe... pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis que aí são estipuladas e que formam os laços da sua união.» E admite-se a ruptura desse contrato, em caso de violação do mesmo por parte

<sup>26</sup> CS, III, xv: «la liberté n'étant pas un fruit de tous les climats n'est pas à la portée de tous les peuples.»



dos Magistrados, com o consequente regresso ao estado de natureza e à primeira liberdade natural.<sup>27</sup>

Mas importa ainda ver em que consiste a suposta e celebrada liberdade de que o homem goza no estado de natureza. O seu conteúdo é realmente escasso. Essa independência natural não significa a ausência de impedimentos ou obstáculos externos, resultantes por exemplo da natureza ou da própria constituição, nem é a possibilidade de fazer tudo o que se deseja, mas significa apenas a não dependência da vontade dos outros. E é sobretudo esta condição que o filósofo não quer perder quando se passa à sociedade do contrato, garantindo que também aí verdadeiramente ninguém domina sobre ninguém, mas cada qual obedece apenas à lei que a si próprio prescreve.

A solução apresentada no *Discours* vai sofrer pequenas mas decisivas transformações no texto de *Du Contrat Social*. Nesta última obra, a «ordem social» aparece logo a abrir o I capítulo como sendo «um direito sagrado, que serve de base a todos os outros»; um direito, porém, que «não vem da natureza, mas que é fundado sobre convenções».<sup>28</sup> E o contrato que instaura essa ordem e esse direito não é apresentado já como um acto entre o povo e os seus chefes, mas como um acto que cada indivíduo realiza ou contrata consigo mesmo, desdobrando-se na dupla qualidade de chefe-soberano e de súbdito. Só assim Rousseau pensa resolver na raiz a causa que leva à escravidão e à desigualdade, que faz de uns opressores e de outros oprimidos. Dá-se assim a completa interiorização não só do processo de instituição da sociedade, como do chefe e da instância de poder: dá-se a interiorização e subjectivização da *Lei* como sendo o princípio que funda a ordem e a coesão social e que se impõe a todos, mas apenas na medida em que por todos e cada um foi instituída. Como adiante se verá, a solução não é já meramente política, mas é também, e antes de tudo, uma solução moral.

O objecto directo do contrato não é o exercício do poder pelos magistrados. O contrato não é, por conseguinte, um pacto de sujeição, mas um pacto de associação. E o princípio que funda a própria coesão social e que norteia o exercício do poder não é a pessoa do príncipe mas a lei. É a lei, criada pela vontade unida de todos (mas no fundo por cada um solitariamente), que funda a sociedade e que legitima o poder exercido pela sociedade através dos seus magistrados.

<sup>27</sup> *Discours*, pp. 112 ss.

<sup>28</sup> «Mais l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions.» CS I,i, p. 41.

Existe, por conseguinte, uma relação íntima entre liberdade e contrato. Mas tal relação deve considerar-se em vários níveis: antes de mais, a liberdade para contratar, que tem que ser pressuposta no homem natural (o que em Rousseau é difícil de explicar: pois como é que o homem natural pode querer sair da liberdade natural para a liberdade civil, a não ser como em Hobbes ou em Locke por um cálculo de ganhos relativos?) ou no homem das sociedades históricas onde a liberdade está comprometida ou não existe; temos depois a liberdade como acto instaurador do contrato (como vontade instauradora); e, por fim, a liberdade civil ou política (a liberdade «convencional»), como a situação adquirida pelo contrato. Vejamos as palavras com que o filósofo descreve esta conquista nos caps. vii e viii do livro I do *CS*. São elas que constituem o cerne do nosso problema e que desde sempre deram motivo para as mais diversas interpretações do pensamento deste *citoyen de Genève*. O que logo começa por nos escandalizar é o facto de que o pacto que se prometia e que parecia pretender a restauração da liberdade natural perdida, resulta numa legitimação da coerção e da obediência. Na verdade, a noção de liberdade foi completamente transmutada e subvertida ao passar-se do seu significado quando aplicada ao estado de natureza para o seu uso quando aplicada ao estado de sociedade fundada pelo contrato. Escreve Rousseau: «A fim de que o pacto social não seja um vão formulário, ele encerra tacitamente este compromisso o único que pode dar força aos outros, que quem quer que recuse obedecer à vontade geral será a isso constrangido por todo o corpo: o que não significa outra coisa senão que o forcemos a ser livre (*on le forcera d'être libre*), pois tal é a condição que dando cada cidadão à Pátria o garante de toda a dependência pessoal: condição que faz o artifício e o jogo da máquina política, e que somente torna legítimos os compromissos civis, os quais sem isso seriam absurdos e sujeitos aos mais enormes abusos.»

No cap. viii explicita-se o balanço de ganhos e perdas resultantes da nova situação: «O que o homem perde pelo contrato social é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo aquilo que o tenta e que ele pode alcançar; o que ele ganha, é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não nos enganarmos nestas compensações, é preciso distinguir bem a liberdade natural que não tem por limites senão as forças do indivíduo, da liberdade civil que é limitada pela vontade geral, e a posse que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade que não pode ser fundada a não ser num título positivo.»

Não fora a intervenção da expressão «vontade geral» (*volonté générale*) como aquilo que funda e limita a liberdade civil, e quase poderíamos pensar que estamos a ler um passo de outro qualquer filósofo contratualista moderno, de um Hobbes ou de um Locke. Antes do contrato, não há lei, nem direitos determinados, nem obrigações ou deveres. Há, em contrapartida, a total independência do indivíduo em relação à vontade de qualquer outro e o indeterminado direito a tudo o que possa ser objecto da sua vontade ou desejo. Pelo contrato, porém, os indivíduos deixam de estar submetidos uns aos outros ou a um qualquer deles como seu chefe e passam a estar todos igualmente submetidos à lei comum instituída apenas pelas respectivas vontades, a qual lhes garante a determinada e efectiva usufruição dos seus direitos. A *liberdade civil* está, por conseguinte, limitada pelo que se poderia chamar a *liberdade política* da própria comunidade instituída que verdadeiramente funda, legítima e garante aquela. Há uma liberdade do corpo social (chamemos-lhe «liberdade política» à falta de outro termo)<sup>29</sup> que é por assim dizer distinta e anterior à «liberdade civil» e é por isso que, por chocante que pareça, o filósofo pode dizer que a sociedade nascida do contrato tem o direito de «forçar a ser livre» o cidadão que lhe resiste. No mesmo capítulo viii, temos um aditamento importante para se compreender a concepção rousseauiana de liberdade. Escreve aí o filósofo: «Poder-se-ia ao que precede acrescentar ao adquirido do estado civil a *liberdade moral*, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si; pois a impulsão do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que prescrevemos a nós próprios é liberdade (*l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*).»

Esta passagem, que parece ser apenas um apêndice ao anteriormente dito, é na verdade essencial e sem ela não entenderíamos muitos dos paradoxos e das aporias que envolvem a concepção rousseauiana da liberdade. Na verdade, a *liberdade civil* e a *liberdade política* em Rousseau só se entendem se supusermos como seu fundamento uma concepção moral de liberdade, como exercício de autonomia, isto é, como poder de dar a si próprio a lei a que está subordinado,

<sup>29</sup> Creio que é esta liberdade que Mathew Simpson identifica sob o nome de «liberdade democrática» (*democratic freedom*), como distinta da «civil freedom», e descreve como sendo «the collective power of the people to rule themselves» (*ob.cit.*, p. 2). Em Rousseau não é suficientemente explícita e nomeada esta «liberdade política» (ou «liberdade democrática») como distinta da «liberdade civil», mas é da tensão entre as duas formas de liberdade que nascem os problemas de interpretação do sentido e da coerência do seu pensamento político. Há, todavia, pelo menos um caso onde o filósofo parece supor a distinção das duas formas de liberdade – a civil e a política. No cap. i do livro III de CS, onde define o que entende por governo (*gouvernement*): «Qu'est-ce donc que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique.»

sem que todavia isso signifique um despotismo generalizado dos indivíduos, pois antes de mais os súbditos da lei são eles próprios e não os outros.

Por conseguinte, a noção rousseauniana de liberdade declina-se em vários níveis: como independência ou liberdade natural, como liberdade civil e política (convencional) e como liberdade moral, sendo esta última a que dá pleno sentido à segunda. A consideração moral da liberdade leva a estabelecer em sede de liberdade civil uma distinção qualitativa entre uma liberdade que consistisse apenas em seguir os impulsos das paixões (e que, segundo o filósofo, não seria mais do que escravidão) e a verdadeira liberdade (entendida como o ser efetivamente senhor de si, o obedecer à lei que a si próprio se dá). Esta distinção é importante para se entender a diferença entre a «vontade geral», que visa o que é comum, e a «vontade particular», que visa apenas o interesse privado dos indivíduos. Como facilmente se vê, a noção que Rousseau apresenta de liberdade civil e de liberdade política está profundamente impregnada dos pressupostos da sua antropologia moral, que mais adiante explicitaremos.

Mas há ainda um outro aspecto a considerar. Rousseau parece postular que através do contrato se passa directamente da situação do estado de natureza para a instauração do contrato: seria o homem natural que, na sua liberdade (ainda natural), decidiria instaurar o contrato e fundar a sociedade adquirindo com ela a liberdade civil. Mas quem é esse homem natural? Trata-se de uma mera ficção, que poderá nunca ter existido? Ou o suposto verdadeiro instituidor do contrato é já o homem das sociedades históricas, que há muito se afastou do estado de natureza?

O originário contrato social – será Kant a dizê-lo sem ambiguidades – é uma mera ideia da razão, por conseguinte, uma ficção, mas por certo uma fecunda ficção racional, e não um qualquer acontecimento que alguma vez tenha ocorrido em algum momento arcaico da pré-história das sociedades humanas.<sup>30</sup> Ele é um «acontecimento» postulado para dar razão da sociedade e da legitimidade do poder e do exercício da soberania. Também Rousseau parece ter consciência disso mesmo, quando, referindo-se às cláusulas do contrato, diz que «ainda que elas talvez não tenham sido nunca formalmente enunciadas, são em toda a parte as mesmas, em toda a parte tacitamente admitidas e reconhecidas.»<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Veja-se: Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in *Kants gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, Bd. VIII, 297.

<sup>31</sup> «bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et

Segundo Rousseau, a instauração voluntária da sociedade não significa uma realização da natureza em continuidade, mas representa antes uma drástica ruptura com a natureza, ou antes com o assim chamado estado de natureza. Mas cabe perguntar: como é que se deu uma transformação tal no seu originário estado de natureza que levou os homens a decidirem sair dele?

No capítulo VI de *Du Contrat Social* o filósofo dá-nos uma resposta que pode parecer pouco convincente. Diz ele: «Eu suponho os homens chegados a um ponto em que os obstáculos que prejudicam a sua conservação no estado de natureza levam a melhor pela sua resistência sobre as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter neste estado. Então este estado primitivo não pode mais subsistir e o género humano pereceria se não mudasse a sua maneira de ser.»<sup>32</sup> E logo prossegue: «Como os homens não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as que existem, não têm outro meio para se conservar se não formar por agregação uma soma de forças que possa levar a melhor sobre a resistência, pondo-as em jogo em vista de um só objectivo e fazê-las agir de concerto. Esta soma de forças não pode nascer senão do concurso de vários: mas a força e a liberdade de cada homem sendo os primeiros instrumentos da sua conservação, como os comprometerá sem se prejudicar, e sem negligenciar os cuidados que deve a si mesmo? Esta dificuldade reduzida ao meu tema pode enunciar-se nestes termos: encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um unindo-se a todos não obedece contudo se não a si mesmo e permanece tão livre como antes.»<sup>33</sup>

A saída para a sociedade do contrato é apresentada como uma solução de recurso, para evitar o pior, mas sem perder o essencial: conservar a sua pessoa e os seus bens e acima de tudo o seu bem essencial – a liberdade, a não submissão a ninguém. Também aqui Rousseau nos surpreende, pois, se seríamos levados a esperar dele que, depois de nos ter pintado tão idilicamente o estado de natureza, o que nos proporcionaria seria o mapa e o roteiro para que reencontrássemos o caminho para esse estado perdido. Em contrapartida, o que ele faz é declarar uma e outra vez que a solução para a condição presente do homem passa pela completa «desnaturação do homem», convertendo-o de «homem» em «cidadão», transmutando-o totalmente de um ser da natureza em ser da sociedade.

---

reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.» CS I, vi, p. 51.

<sup>32</sup> CS I, vi, p. 50.

<sup>33</sup> CS I, vi, pp. 50-51.

Lê-se no *Émile*: «Forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão; pois não se pode fazer ao mesmo tempo um e outro. [...] O homem natural é todo para si: é a unidade numérica, o inteiro absoluto que não tem relação senão a si mesmo ou ao seu semelhante. O homem civil não é senão uma unidade fraccionária que se refere ao denominador, e cujo valor está na sua relação com o inteiro, que é o corpo social. As boas instituições sociais são aquelas que melhor sabem desnaturar o homem, tirar-lhe a sua existência absoluta para ele dando-lhe uma relativa, e transportar o *eu* para a unidade comum; de tal modo que cada particular não se creia mais um, mas parte da unidade, e não seja mais sensível senão no todo. [...] Aquele que na ordem civil quer conservar a primazia dos sentimentos da natureza, não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre fluando entre as suas tendências e os seus deveres, ele não será nunca nem homem nem cidadão.»<sup>34</sup>

No estado de natureza, o indivíduo é um absoluto, mas isolado e limitado; no estado de sociedade, ele é apenas uma parcela do todo, que encontra a sua unidade, integridade e força na comunidade do corpo social. Mas, para isso, o indivíduo tem de entregar-se todo ao corpo social. Nada pode deixar para si. A mesma ideia no cap. vi do CS: «O estado de natureza não pode mais subsistir e o género humano pereceria se não mudasse a sua maneira de ser.»<sup>35</sup> E também no Livro Segundo do CS: «Aquele que ousa o empreendimento de instituir um povo deve sentir-se em estado de mudar por assim dizer a natureza humana.»<sup>36</sup>

Segundo as palavras de Rousseau, o indivíduo nada perde pelo contrato e «fica tão livre como antes». Mas é claro que se trata de um sofisma que joga com a ambiguidade do termo, mediante o qual ele nos faz crer que se trata da mesma liberdade, quando é óbvio que não o é. Poderia ainda colocar-se a questão de saber se para Rousseau há alguns direitos de natureza que subsistam ou que se prolonguem na sociedade do contrato. Aparentemente, a «desnaturalização» implica a entrega total do indivíduo natural, incluindo a alienação da sua anterior independência ou liberdade natural. Com efeito, o filósofo fala de uma «alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade», de uma «alienação feita sem reserva... pois se restassem alguns direitos aos particulares... cada um sendo em algum ponto o seu próprio juiz pretenderia imediatamente

<sup>34</sup> *Émile*, pp. 85-86.

<sup>35</sup> CS I, vi, p. 50.

<sup>36</sup> CS II, vii, p. 77.

sê-lo em todos, o estado de natureza subsistiria e a associação tornar-se-ia necessariamente tirânica ou vã.»<sup>37</sup> Em suma: não há meio-termo: ou estado de natureza, ou estado de sociedade segundo o contrato regido pela vontade geral, a qual tem o direito de forçar os indivíduos particulares a integrar-se na ordem social e forçá-los por assim dizer a serem livres, segundo aquela liberdade que precisamente emana do contrato. Como não é viável o regresso à natureza, só resta a integração plena na sociedade.

A carta a Mirabeau, acima citada, confirma esta leitura. Mas há quem veja as coisas de outro modo, propondo uma leitura liberal de Rousseau. Neste caso, o *homem* natural não seria totalmente absorvido pelo *cidadão* do corpo social, restando ao homem natural algo de privado sobre o qual a pessoa pública do Estado não tem qualquer direito de coacção.<sup>38</sup> A desnaturalização do homem não seria então completa, o que parece contradizer a exigência de Rousseau de reconciliar completamente o homem consigo mesmo, pois instalar-se-ia então um conflito entre os homens e as leis, uma contradição permanente do homem consigo mesmo, uma divisão nele próprio, que logo se multiplica em todos os outros indivíduos do corpo social. Este seria um corpo com duas vontades potencialmente antagónicas e a «vontade geral» comum, expressa na lei, seria ineficaz perante o agregado caótico das vontades individuais que prosseguiriam sempre interesses particulares. Seria um corpo irremediavelmente dividido e em permanente contradição entre a absoluta independência das naturezas individuais e a lei comum da ordem social, e o próprio homem não saberia o que seguir, se a lei natural pré-contratual ou a lei do todo social emanada do contrato.

### 3. A liberdade na tensão entre «vontade geral» e «vontade particular»

No centro da filosofia política de Rousseau e em íntima correlação com o tema da liberdade está o conceito de «vontade geral» (*volonté générale*), que se opõe ao de vontade particular. Num mesmo indivíduo, o filósofo supõe a

<sup>37</sup> «Ces clauses <du contrat> bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. [...] Et de plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer: car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.» CS Ivi, p. 51.

<sup>38</sup> Veja-se no CS II, o cap. iv, sob o título «Dos limites do poder soberano», que comentarei no ponto seguinte.

existência de duas vontades em conflito: uma que decide segundo o interesse comum, que é constante, boa e justa, e que nunca erra. A outra que visa apenas o interesse particular e que, enquanto tal, é desqualificada tanto política como moralmente falando. Mas como é que se obtém a «vontade geral»? Por uma espécie de transmutação mística: de vontade da maioria em vontade geral, e de vontade geral em vontade de um só – em vontade do corpo social ou político unitário – personificado naquele que exerce a soberania (o Povo). Essa vontade objectiva-se e exprime-se na Lei. E Rousseau acredita que, obedecendo à Lei em cuja confecção participou pela sua vontade (mas como e quando?), o indivíduo não obedece a ninguém, mas apenas a si próprio. Nesta abstracção das vontades legisladoras particulares em Lei parece esquecer-se que se pode simplesmente dar o caso de se tratar de vontades que exprimem interesses somados dos indivíduos, os quais, organizados em grupos, impõem a sua vontade maioritária aos outros, às minorias ou aos indivíduos isolados. É claro que tal vontade maioritária seria para o filósofo uma falsa «vontade geral», pois não visa o interesse comum, mas o privado, mesmo que seja o de um grupo maioritário organizado.<sup>39</sup> Por outro lado, Rousseau não postula a exigência da racionalidade das leis, que poderia funcionar como critério de correcção ou de aferição da respectiva bondade. O seu anti-racionalismo conjuga-se com o seu voluntarismo, levando-o a supor que a vontade, desde que vise o que é comum (mas o que é o comum, inequivocamente falando?) é sempre recta e não se engana. A lei, em Rousseau, não é uma instituição da razão, mas um acto espontâneo da vontade, duma vontade que integra em si a faculdade de discernimento ou de juízo (*jugement*), mediante a qual descobre, como que por instinto, o que é recto.<sup>40</sup> Mas, na verdade, pese embora a crença do filósofo na bondade e rectidão natural da vontade, não há nada que impeça os actos desta de serem arbitrários. Sob a abstracção da lei, Rousseau pode muito bem pensar que o seu *citoyen* não obedece a ninguém, mas simplesmente à lei em cuja feitura participou, e nessa medida ele é livre. Era esta libertação que o artigo sobre «Economia Política», escrito para o

<sup>39</sup> Sobre a natureza, qualidades e pressupostos da «vontade geral», veja-se o cap. iii do livro II do CS – «Si la volonté générale peut errer» (pp. 66-67).

<sup>40</sup> *Émile*, IV,422: «Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté je demande à mon tour quelle est la cause qui détermine mon jugement: car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une...» No CS II, iii (ed. cit, p.66), Rousseau explica-se a respeito da rectidão da «volonté générale», dizendo que ela «est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique: mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours. Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal.»



vol. V da *Encyclopédie*, já dizia em termos que o CS confirmará: «Mediante que arte inconcebível se pode encontrar maneira de submeter os homens para os tornar livres? [...] Como se pode fazer com que eles obedeçam sem que ninguém mande? Estes prodígios são obra da lei.»<sup>41</sup>

Mas, não coincidindo a «vontade geral» com a vontade de todos (quando muito sê-lo-á apenas da maioria), há sempre alguns indivíduos que podem considerar-se como não estando nela representados. Que fazer com eles? Será que são apenas restos irrelevantes de vontades individuais que representam interesses particulares, cuja resistência ameaça a coerência e a unidade do corpo social, e que, por conseguinte, devem ser reprimidos? Será que o maior número, por o ser, tem necessariamente a razão do seu lado? Sabemos que não, sobretudo quando é uma seita ou um partido organizado que leva a melhor sobre todos os outros e impõe como geral a sua vontade, que é apenas uma vontade particular generalizada. O filósofo desejaria que os seus cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si e que, como mónadas isoladas e autónomas, opinassem e deliberassem por si mesmos. Só assim crê ele poder garantir que «do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa.»<sup>42</sup>

Reside aqui, sem dúvida, uma das cruces do sistema político de Rousseau. Mas o filósofo não foge às dificuldades, abordando-as expressamente no cap. ii do livro IV do CS: «Como é que os oponentes são livres e submetidos a leis às quais não deram consentimento? Respondo que a questão está mal posta. O cidadão consente em todas as leis, mesmo naquelas que o punem quando ousa violar alguma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; é por ela que eles são cidadãos e livres.»<sup>43</sup> Ou seja: para o indivíduo que

<sup>41</sup> «Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres?... Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi.» *De l'Économie Politique* (in *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 vols., ed. de C.E. Vaughan, Oxford/New York, 1962, vol. I, 245).

<sup>42</sup> «Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne. [...] Enfin quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique; alors il n'y a plus de volonté générale, el l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier. [...] Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opine que d'après lui.» CS II, iii, pp. 66-67.

<sup>43</sup> «Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti? Je répons que la question est mal posée. Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale: c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres.» CS IV, ii.

celebrou o contrato não há outra liberdade individual senão a que ele mesmo contratou consigo mesmo e que implicava deixar a sua liberdade particular para usufruir da liberdade que lhe é concedida e tornada possível pelo corpo colectivo. É neste contexto que se deve enquadrar a passagem acima citada que justifica a coerção social e que confere legitimidade ao corpo social para «forçar os indivíduos a ser livres». O que à primeira vista parecia ser uma contradição do filósofo, revela-se antes uma exigência de coerência do cidadão consigo mesmo: ele não pode querer, ao mesmo tempo, ter as vantagens da lei colectiva, de que é ele mesmo o instituidor e, quando lhe apraz, invocar a sua liberdade natural, para se furtar às exigências daquela lei que é o garante da coexistência das liberdades e de todos os direitos no seio da comunidade. As liberdades civis de cada cidadão fundam-se e têm a sua garantia na liberdade política da comunidade instituída pelo contrato.

Já por aqui se vê que não é legítimo simplificar o pensamento de Rousseau como se ele implicasse a total redução do indivíduo ao corpo social. Deve, por outro lado, ter-se em conta que há um princípio de individualismo na base da instituição social: a origem do contrato social é o interesse individual comprometido no instinto de conservação de si (igualdade, autonomia, não sujeição à vontade de outrem); o indivíduo só se abandona para se reencontrar em totalidade num modo de ser superior e o interesse social corresponderia assim ao interesse verdadeiro do indivíduo que entretanto foi completamente transmutado de homem natural em cidadão. Daí que haja intérpretes que consideram que a motivação de Rousseau permanece profundamente individualista e que a presença irreduzível do indivíduo subsiste no cerne do pensamento do autor de *O Contrato Social*. De resto, o contrato supõe que o indivíduo nele seja participante, como autor e como dando-lhe o seu acordo. Como escreve o filósofo: «A associação civil é o acto mais voluntário do mundo; todo o homem, tendo nascido livre e senhor de si, ninguém pode sob qualquer pretexto que seja, submetê-lo sem o seu consentimento.»<sup>44</sup>

Resta, porém, saber como se pode satisfazer efectivamente essa condição, tanto mais que Rousseau exige que ela seja exercida directamente e não por representantes.<sup>45</sup> Será que, sempre que tal condição não seja realmente satisfeita,

<sup>44</sup> «L'association civile est l'acte du monde le plus volontaire; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu.» CS IV, ii.

<sup>45</sup> CS III, xv: «La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point: elle est la même, ou elle est autre; il

não existe verdadeira e legítima sociedade do contrato, e o indivíduo tem todo o direito de não se considerar submetido à lei que lhe é imposta, como se ele se mantivesse, por conseguinte, no estado de natureza?

Segundo o filósofo, o indivíduo natural é vantajosamente compensado pela sua entrada na sociedade do contrato. Não há real renúncia, nem perda, nem alienação, mas antes ganhos e uma troca vantajosa, mediante a qual se dá consistência e força ao que no estado de natureza era precário e frágil.<sup>46</sup> A instituição social não visa perder, mas assegurar e potenciar, num novo patamar de instauração convencional, a força e a liberdade naturais de cada qual: tal o problema fundamental cuja solução o contrato visa, nas próprias palavras de Rousseau: «Sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos da sua conservação, como os comprometeria ele sem de prejudicar e sem negligenciar os cuidados que deve a si mesmo? Esta dificuldade, reconduzida ao meu assunto, pode enunciar-se nestes termos: Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e mediante a qual cada um unindo-se a todos não obedeça contudo senão a si mesmo e permaneça tão livre como antes. Tal é o problema fundamental a que o contrato social dá a solução.»<sup>47</sup>

Assim, o interesse de cada indivíduo, longe de estar ausente, parece presidir à origem da sociedade do contrato; e se pode haver divergência entre o interesse dos indivíduos e o interesse geral, este último não pode nunca, numa sociedade que o seja verdadeiramente, distinguir-se do verdadeiro interesse de cada um dos indivíduos. Sem ser redutível a uma simples soma dos bens particulares, o interesse geral é totalmente absorvido pelo interesse real dos particulares. Com efeito, como diz o filósofo, «sendo o soberano formado apenas pelos particulares que o compõem, ele não tem nem pode ter interesse contrário ao deles.»<sup>48</sup> E, de resto, os compromissos que ligam os indivíduos ao corpo social apenas são

---

n'y a point de milieu. [...] Toute la loi qui le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; car n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde. [...] À l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre; il n'est plus.»

<sup>46</sup> CS II, iv.

<sup>47</sup> «La force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagerait-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit? Cette difficulté ramenée à mon sujet peut s'énoncer en ces termes: 'Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.' Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.» CS I, vi.

<sup>48</sup> CS I, vii.

obrigatórios na medida em que são mútuos e recíprocos e a sua natureza é tal que, cumprindo-os, cada qual não trabalha para os outros a não ser na precisa medida em que ao mesmo tempo trabalha para si próprio.<sup>49</sup> É assim que, pondo em relevo estas passagens e outras do mesmo teor, se podem legitimamente surpreender em Rousseau traços de liberalismo e até de individualismo, que permitem contrariar a interpretação despótica e totalitária que também se tem feito do seu pensamento.<sup>50</sup>

No capítulo IV do Livro Segundo do CS, sob o título «Os limites do poder soberano», Rousseau explicita o seu ponto de vista das relações entre o corpo social e seus direitos como pessoa moral pública e os indivíduos enquanto cidadãos e enquanto pessoas privadas. A explicação e as distinções aduzidas parecem desmentir a anteriormente referida exigência de desnaturalizar completamente o homem. Rousseau parece manter uma distinção entre os deveres do homem enquanto cidadão e os direitos naturais que ele mantém enquanto homem privado, ao mesmo tempo que limita o poder absoluto coercivo do corpo social sobre os cidadãos àquilo que está contido no contrato ou é útil à comunidade, embora seja o soberano a julgar desta utilidade e conveniência, o que pode dar ocasião a um contencioso, que não se vê como possa ser resolvido. Escreve o filósofo: «Se o Estado ou a Cidade não é mais do que uma pessoa moral, cuja vida consiste na união dos seus membros e o se o mais importante dos seus cuidados é o da sua própria conservação, é necessária uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo. Como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos os seus e é este mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, leva, como se disse, o nome de soberania. Mas, para além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas privadas que a compõem, e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela. Trata-se, pois, de distinguir bem os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que têm de satisfazer os primeiros na qualidade de súbditos, do direito natural de que devem usufruir na qualidade de homens. Estamos de acordo em que o que cada um aliena pelo pacto social do seu poder, dos seus bens, da sua liberdade, é apenas a parte de tudo aquilo cujo uso importa à comunidade, mas é necessário concordar também que só o

<sup>49</sup> CS II, iv.

<sup>50</sup> Veja-se André Vachet, *L'idéologie libérale*, Éditions Anthropos, Paris, p.185; Jacky Lively and Andrew Reeve (eds.), *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, Routledge, London/ New York, 1989, pp. 111-112.

soberano é juiz desta importância. Todos os serviços que um cidadão pode dar ao Estado, ele deve-os logo que o soberano os pede; mas o soberano por seu lado não pode carregar os súbditos com cadeias inúteis à comunidade; não pode sequer querer fazê-lo: pois sob a lei da razão nada se faz sem causa, da mesma forma que acontece sob a lei da natureza.»<sup>51</sup>

Na continuação, Rousseau sublinha o teor de reciprocidade que caracteriza os laços que vinculam o cidadão ao corpo social e que dão fundamento ao seu carácter obrigatório, ao mesmo tempo que, a propósito da vontade geral, diz que o que a qualifica enquanto tal não é o ser ela a expressão do número generalizado de vozes, mas sim o ser a expressão do interesse comum. Nas palavras do filósofo: «Os compromissos que nos ligam ao corpo social não são obrigatórios a não ser porque são mútuos, e a sua natureza é tal que ao cumpri-los não podemos trabalhar para outrem sem trabalhar também para si próprio. Porque é que a vontade geral é sempre recta e porque é que todos querem constantemente a felicidade de cada um deles, se não porque não há ninguém que se aproprie desta palavra cada um, e que não pensa em si mesmo ao votar para todos? O que prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um se dá e por conseguinte da natureza do homem, que a vontade geral para ser verdadeiramente tal, deve sê-lo tanto no seu objecto como na sua essência, que ela deve partir de todos para se aplicar a todos, e que ela perde a sua rectidão natural quando tende a algum objecto individual e determinado. [...] Daí que se deve conceber que o que generaliza a vontade é menos o número das vozes do que o interesse comum que as une: porque nesta instituição cada um se submete necessariamente às condições que ele impõe aos outros; acordo admirável do interesse e da justiça que dá às deliberações comuns um carácter de equidade que se vê desaparecer na

<sup>51</sup> «Si l'État ou la Cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, et si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte [...] le nom de souveraineté. Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes. On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance. Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le souverain les demande; mais le souverain de son côté ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté; il ne peut pas même le vouloir: car sous la loi de raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature.» CS II, iv, pp. 67-68.

discussão de todo o assunto particular, à falta de um interesse comum que una e identifique a regra daquele que é o juiz com a daquele que é parte.»<sup>52</sup>

Em suma: as condições e exigências a que deve obedecer a sociedade fundada pelo pacto social para se legitimar perante os cidadãos são tantas e de tal ordem que, no caso de elas não serem dadas ou cumpridas efectivamente, se pode sempre perguntar se o indivíduo não pode considerar-se legitimado a reivindicar o regresso à lei do estado de natureza. Pois, se não for assim, como entender declarações de Rousseau como esta: «Toda a lei que o povo em pessoa não ratificou é nula; não é uma lei.»<sup>53</sup>

#### 4. No princípio, está a vontade: da antropologia e teologia voluntaristas à mitificação política da «vontade geral»

A íntima correlação entre «vontade geral» e «liberdade» no pensamento político de Rousseau torna-se ainda mais evidente se atendermos à matriz voluntarista do pensamento do filósofo de Genebra, matriz esta que se exprime na sua antropologia, na sua teologia natural e também na sua filosofia política. Para a caracterizarmos regressemos ao *Discours*. A ideia de liberdade é aí decisiva e não apenas como pressuposto de filosofia política, mas também e antes de tudo como tese fundamental de antropologia filosófica: como aquilo que faz a diferença do homem relativamente ao animal. Neste, a natureza faz tudo mediante o instinto. No homem, é ele próprio que tem de o fazer «na qualidade de agente livre». E Rousseau continua expondo a sua antropologia de cunho voluntarista: «Não é pois tanto o entendimento que constitui entre os animais a distinção específica do homem quanto a sua qualidade de agente livre. A Natureza manda em todo o animal e o

<sup>52</sup> «Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé... On doit concevoir par là que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit: car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres; accord admirable de l'intérêt et de la justice qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie.» CS II, iv, pp. 68-70.

<sup>53</sup> «Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est pas une loi.» CS III, xv, p. 134.

animal obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas ele reconhece-se livre de aceitar ou de resistir; e é sobretudo na consciência desta liberdade que se mostra a espiritualidade da sua alma; pois a Física explica de alguma maneira o mecanismo dos sentidos e a formação das suas ideias; mas na potência de querer ou antes de escolher, e no sentimento desta potência encontramos apenas actos espirituais, que em nada são explicáveis pelas leis da Mecânica.»<sup>54</sup>

Esta matriz voluntarista do pensamento de Rousseau, que se denuncia já no que se pode considerar a antropologia filosófica rousseauiniana exposta no *Discours*, é congruente com a teologia natural que se expõe na Parte IV do *Émilie* e, em última instância, é ela que explica também a doutrina da «vontade geral» em torno da qual gira a filosofia política exposta no *Contrato Social*.<sup>55</sup> Para compreendermos esse estrato mais fundo do pensamento rousseauiniano devemos ir ao Livro IV do *Émile*, àquela peça que leva por título «Profissão de Fé do Vigário de Sabóia». Aí deparamos com esta tese fundamental da filosofia primeira – ou da onto-teologia – de Rousseau: No começo, está uma vontade: «Todo o movimento que não é produzido por um outro, não pode vir a não ser de um acto espontâneo, voluntário; como os corpos inanimados não agem, senão pelo movimento, não existe verdadeira acção sem vontade. Eis o meu primeiro princípio. Eu creio, pois, que uma vontade move o universo e anima a natureza.»<sup>56</sup> Ele chama-lhe o seu primeiro dogma ou artigo de fé e acerca dele diz: «O dogma que acabo de estabelecer é obscuro, é verdade, mas enfim ele oferece um sentido e não há nele nada que repugne à razão, nem à observação.» Ao mesmo tempo que vai expondo a sua teologia natural, explicitando o seu dogma fundamental, Rousseau faz-nos perceber que da mesma maneira que a máquina do mundo foi criada e posta em movimento por um acto de vontade, assim também a máquina do corpo político pode ser criada e posta em movimento por um acto das vontades reunidas dos seres humanos cuja principal e distintiva prerrogativa é a liberdade, a capacidade espontânea de pôr em movimento, de

<sup>54</sup> «Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d'acquiescer, ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme: car la Physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les Loix de la Mécanique.» *Discours*, pp. 56ss.

<sup>55</sup> A nossa tese, segundo a qual a chave para decifrar a doutrina política do *Contrat Social* se deve procurar na antropologia teológica exposta no *Émile*, encontra-se com a de Martin Rang, exposta na sua obra *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen, 1959.

<sup>56</sup> *Émile*, p. 412.

iniciar um processo. A criação do corpo político mimetiza a criação do corpo do mundo.<sup>57</sup> De facto, o Vigário de Sabóia, a quem Rousseau confia a exposição da sua teologia natural, acaba também por confessar a sua tese da antropologia voluntarista, na linha do que já conhecemos do *Discurso*: o que caracteriza os movimentos humanos propriamente tais é o seu carácter espontâneo e voluntário. Ora, essa causa de movimento livre e espontâneo não existe na matéria, a qual só se move se for movida por outra coisa. Já sabíamos pelo *Discours* que é a liberdade da vontade, e não a razão, o atributo que melhor documenta a condição espiritual do homem. Mas o que nesse IV livro de *Émile* é novo é o facto de que essa antropologia voluntarista é posta em íntima correlação com uma teologia voluntarista: para explicar o mundo, prossegue Rousseau pela voz do seu Vigário, não tenho que pressupor uma suprema razão inteligente, mas «remontar a alguma vontade como sua primeira causa». E, na mesma linha, o seu terceiro artigo de fé será então o de que «o homem é livre nas suas acções» e «se o homem é activo e livre, ele age por si mesmo».<sup>58</sup>

A liberdade, entendida como poder de se determinar e de agir por si mesmo, é aquilo que faz a diferença humana. «Pois – prossegue o Vigário –, nenhum ser material é activo por si mesmo, e eu sou-o... a minha vontade é independente dos meus sentidos, eu consinto ou resisto, eu sucumbo ou sou vencedor, e eu sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer, ou quando não faço senão ceder às minhas paixões. Eu tenho sempre o poder de querer, não a força de o executar.»<sup>59</sup>

Trata-se de uma evidência de experiência íntima, que em nada é diminuída pelo facto de não se saber qual seja a natureza dessa vontade. E isso vale tanto

<sup>57</sup> Já Hobbes – também ele um voluntarista – fizera algo parecido no seu *Leviathan* ao estabelecer uma analogia entre o *Fiat* da criação divina do mundo e do homem e o *fiat* que cria a *civitas* ou a *Commonwealth* humana. Veja-se o meu ensaio «Hobbes e as metáforas do Estado», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *O espírito da letra. Ensaio de hermenêutica da Modernidade*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2007, pp.207-243. Não é este o único traço comum entre Rousseau e Hobbes. O «Discours sur l'Économie Politique» (1755: *Oeuvres Complètes*, III, p. 244) desenvolve uma analogia entre o corpo do soberano e um corpo orgânico, que constitui uma réplica à analogia entre o corpo mecânico do Estado e o corpo natural com a qual Hobbes abre o seu *Leviathan*.

<sup>58</sup> «L'homme est donc libre dans ses actions...c'est mon troisième article de foi. [...] Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même». *Émile*, pp. 422-423.

<sup>59</sup> «Nul être matériel n'est actif par lui-même, et moi je le suis [...] ma volonté est indépendante de mes sens, je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter.» *Émile*, p. 422.



para a vontade de Deus como para a dos homens: «A vontade é-me conhecida pelos seus actos, não pela sua natureza.»<sup>60</sup>

Temos assim estabelecido o primado da vontade: há uma vontade arquetípica, divina, instauradora da ordem da natureza, da qual decorre também a qualificação da vontade do homem, maximamente potenciada quando é a vontade unida de todos, sob a forma de *volonté générale* que instaura a ordem social. Desse pressuposto ou princípio fundamental seguem-se, como se fossem evidências naturais do sentimento, a originária bondade e rectidão da vontade, o seu carácter absoluto e infalível, por fim, a absoluta confiança na vontade geral. A vontade geral dos indivíduos, ao instaurar a ordem social na qual a subsistência dos indivíduos particulares ganha consistência e pertinência, imita a vontade de Deus que cria e põe a máquina do mundo em movimento e instaura a ordem da natureza. Compreendemos agora a sacralização da ordem que se diz logo no primeiro capítulo do CS. Dela decorre, como vimos, o carácter constringente da ordem social sobre os indivíduos. Mas tratando-se de uma ordem convencional e artificial, dependente que está do poder absoluto da vontade, na sua instituição e na sua manutenção, disso resulta também o seu carácter contingente. A ordem social, não tendo uma base natural, depende apenas da vontade do soberano (o conjunto dos indivíduos eventualmente agregados em torno de um objectivo de interesse e utilidade comuns), o qual não pode dar-se nenhum limite em relação ao futuro e que, por isso mesmo, tanto pode reiterar como revogar, quando lhe aprouver e num sentido ou noutro, a instauração da sociedade. Rousseau está bem consciente da essencial fragilidade da sua vontade geral como princípio inalienável da soberania. O que a absolutiza e lhe dá força é igualmente o que a relativiza e a fragiliza.<sup>61</sup>

Uma e outra vez, tentando explicar o seu conceito de liberdade, Rousseau insiste em dizer que liberdade não é fazer o que apraz ao indivíduo, ou fazer o que ele quer, mas significa o não estar dependente da vontade de outro, o que implica que também não deve subordinar os outros à sua vontade. Se a independência natural consiste em agir como apraz a cada um sem respeito pelos outros, a liberdade civil e política é a capacidade para agir de acordo com regras auto-prescritas que respeitam os direitos dos outros. A liberdade, entendida como mera independência, é basicamente egoísta, tendo por critério o amor-

<sup>60</sup> *Émile*, p. 412.

<sup>61</sup> CS, pp. 63-64.

próprio e está propensa a gerar conflitos entre os indivíduos. Em contrapartida, a liberdade num sentido civil é a que o indivíduo exerce quando age por regras auto-prescritas que são compatíveis com as dos outros. Esta supõe não já a independência, mas a autonomia, o ser dono de si, das suas acções e do princípio que rege as suas acções mormente na relação com os outros. É neste sentido que, se o indivíduo não se força a si mesmo a ser livre (civil e moralmente falando), então o corpo social, para subsistir, tem o direito de o forçar a ser livre, não no sentido da independência natural e da satisfação dos seus interesses pessoais, mas no sentido de o constranger a usufruir daquela liberdade civil que torna possível a satisfação dos direitos e garantias que ele aufere pela pertença ao corpo social e para cuja instituição foi tido em conta. O que é que pode garantir que as regras auto-prescritas por um indivíduo não entram em conflito com as regras auto-prescritas por outros membros da sociedade? O filósofo pressupõe que o acordo se dá espontaneamente desde que os indivíduos, no seu querer, queiram o que é do interesse comum e não o que é do respectivo interesse privado. Disso resulta o «corpo moral e colectivo», como uma espécie de entidade mística, dotada de «um *eu* comum», na qual «cada um de nós coloca a sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direcção da vontade geral; e em troca recebe cada membro como uma indivisível parte do todo.»<sup>62</sup>

Está assim pressuposta uma lógica de completa reciprocidade: o que eu faço, fazem-no todos os outros; eu dou e, no mesmo acto em que o faço, recebo de todos. O eu colectivo emerge quando os associados se entregam a si mesmos e todos os seus direitos à comunidade com vista a preservar e a promover o bem comum e o bem-estar geral. Esta vontade geral do eu colectivo quer a sua preservação e por isso constrange os indivíduos a manterem-se nas leis que eles próprios criaram. O eu moral colectivo – a vontade geral – é um produto da vontade unida dos cidadãos, na medida em que cada qual aspira ao bem e interesse comum e nesse sentido ela é apenas uma extensão dessas vontades individuais enquanto elas visam o que é geral e comum, a ordem que garante a coexistência das liberdades, que as possibilita no mesmo lance em que as limita. Quando, porém, os cidadãos pretendem levar por diante apenas os seus interesses privados, eles entram em contradição consigo mesmos enquanto instituidores do contrato, muito antes de entrarem em contradição com o todo social. «Forçá-los a ser livres» é, então, mediante a lei de que eles são co-autores, constrangê-los a agir de acordo com

<sup>62</sup> CS I, vi, pp. 51-52.

a vontade geral, a qual precisamente, de acordo com as condições do contrato, lhes garante a conservação da sua vida e a liberdade civil, juntamente com o gozo dos seus direitos de igualdade e da sua propriedade, em segurança.

Para concluir, diria que as principais dificuldades que envolvem a noção de liberdade na obra de Rousseau, e que explicam muitos dos seus paradoxos, resultam de dois pressupostos fundamentais do pensamento do filósofo, que, de resto, se conjugam nos seus efeitos teóricos e práticos.

Em primeiro lugar, da sua recusa em admitir uma linha de continuidade entre a natureza e a instituição social, que lhe permitisse pensar a relação de ambas sob a forma de uma troca e tensão permanentes, troca e tensão produtoras de energias sociais, em que a natureza alimentasse sempre a máquina artificial e convencional da instituição política. Ao não consentir a permeabilidade entre a natureza e a ordem política, Rousseau passa da absolutização idealizada e mítica da primeira, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, para a idealização mística da segunda, no *Contrato Social*, atribuindo o primado à instauração da ordem política segundo os princípios do contrato social como a forma que resta para se operar a redenção e salvação colectiva do homem, por iniciativa e obra dos próprios homens. Numa palavra, se a origem do mal é social, a sua solução também tem de sê-lo.<sup>63</sup> O Estado, o corpo político, ganha assim uma feição que não é meramente instrumental ou funcional de gestão das coisas públicas e comuns, mas é-lhe atribuída uma essência quase transcendente, sendo concebido como uma comunidade ético-política que exige por inteiro não só os corpos mas também as almas dos que dela fazem parte. O corpo político é uma espécie de corpo místico, com a sua «religião civil» e a sua «teologia civil».<sup>64</sup> Daí as portas que se abrem para a absolutização do colectivo, para o totalitarismo, ou mesmo para todas as formas políticas de terror da liberdade ou da virtude.

Em segundo lugar, do seu voluntarismo radical, que se expõe nos domínios essenciais da sua concepção filosófica, da teologia natural à antropologia e à filosofia política e que faz com que a sua concepção da liberdade política e civil seja determinada por uma concepção filosófica e moral da liberdade e da

<sup>63</sup> Esta tese foi avançada por Ernst Cassirer, na sua obra *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (1932: trad. ingl.: *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, New York, 1954, pp.75 ss) e tem tido seguidores mais recentes. Veja-se: Otto Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre*, Göttingen, 1963; S. Cotta, «La position du problème de la politique chez Rousseau», in: *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1964, pp. 177-190; Lucio Coletti, *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*, NLB, London, 1972, pp. 144-149 (ed. italiana: *Ideologia e Società*, Laterza, Bari/Roma, 1969).

<sup>64</sup> Veja-se-se: CS IV, viii, p. 179.

política, muito mais do que ele possa ter imaginado. E é assim que, resultando embora de interpretações de sentido contrário, as críticas de Benjamin Constant e de Hannah Arendt à concepção rousseauniana de liberdade encontram-se e de algum modo mutuamente se neutralizam. Pois, segundo Constant, a concepção rousseauniana da liberdade não está em consonância com a liberdade individualista dos Modernos e mais parece propor um regresso anacrónico à liberdade dos Antigos.<sup>65</sup> Mas, ao mesmo tempo, ao pensar a liberdade sob a forma da autonomia da vontade e da soberania do eu individual ou colectivo, o filósofo genebrino revela, segundo Arendt, um fundo teológico e cristão, que não tem nada que ver com a concepção de liberdade propriamente política dos antigos Gregos e Romanos, mas entronca antes na tradição do voluntarismo agostiniano medieval e do nominalismo e individualismo dos Modernos e vai atingir a sua máxima expressão no idealismo da liberdade de filósofos alemães como Kant, Fichte, Hegel e Schopenhauer.<sup>66</sup> A ideia de liberdade, que se expõe na obra de Rousseau, não seria, pois, comodamente redutível nem à dos Antigos nem à dos Modernos.

---

<sup>65</sup> Veja-se: «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes», in: Idem, *Écrits politiques*, pp. 589-619.

<sup>66</sup> Veja-se: Hannah Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», in Idem, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, pp. 213-214.



# LIBERDADE E DEMOCRACIA SEGUNDO ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Ricardo Vélez Rodríguez\*

O pensamento político de Alexis de Tocqueville (1805-1859) reveste-se de grande atualidade, não só no contexto europeu e norte-americano, como também do ponto de vista da problemática vivida hodiernamente pelos países latino-americanos. A nossa história, em Ibero-América, desenvolveu-se sempre entre dois extremos: de um lado, o velho absolutismo ibérico e o seu herdeiro, o caudilhismo latino-americano; de outro, o anarquismo revolucionário. São as “sístoles e diástoles do coração do Estado”, de que falava o general Golbery do Couto e Silva [1981], referindo-se à monocórdia sucessão de períodos autoritários centrípetos e de “anarquia branca” [Oliveira Vianna, 1987] marcadamente centrífuga, presente nos momentos democráticos.

A história política da França, ao longo do século XIX, esteve submetida a essas duas forças, que assombravam a vida dos cidadãos com os fantasmas herdados do centralismo absolutista e do anarquismo revolucionário. Não que um fosse alheio ao outro. Pois o jacobinismo herdou o procedimento centralizador do velho absolutismo, que pretendeu esconjurar. E os rituais cartoriais dos “intendentes do Rei”, ao longo do século XVIII, espalharam o terror e a incerteza, de forma paradoxal, pois se apresentavam alicerçados nas luzes dos “philosophes”.

Mas o certo é que a história francesa de oitocentos desenvolveu-se entre essas duas forças. A grande façanha dos liberais doutrinários, Guizot à testa, consistiu em ter conseguido estabelecer um divisor de águas entre tradição e anarquismo, salientando a necessidade de práticas respeitadoras da liberdade, alicerçadas em leis. Mas a geração de Guizot parou aí. Não se preocupou em equacionar a questão da democracia. Já tinha dado suficiente contribuição ao ter conseguido deter a maré revolucionária, bem como impedir a volta do Antigo Regime tout-court.

---

\* Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil). Coordenador do Núcleo de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos.

A discussão da problemática da democracia, no seio do liberalismo francês do século dezanove, coube ao herdeiro dos doutrinários: o jovem Tocqueville. É meu propósito, neste trabalho, seguir as pegadas do pensador, na sua obra mais conhecida: *A Democracia na América*, cujos dois volumes apareceram, sucessivamente, em 1835 e em 1840. Destacarei, ao longo da minha exposição, os pontos em que o pensamento tocquevilliano é, ainda hoje, fonte de profunda renovação para o republicanismo contemporâneo, notadamente no meio latino-americano, submetido ao risco dos extremos caudilhista e revolucionário.

Tocqueville recebeu especial influência de Guizot. Detalhemos esse fato, que pôs em contato o nosso autor com as idéias dos liberais doutrinários. Em 1829-1830, freqüentou os cursos que Guizot ministrou na Sorbonne acerca da história da França. Como lembra Françoise Mélonio [1993: 17], o jovem Tocqueville foi um “ouvinte atento”, que “tomava notas nas quais se vê a admiração do discípulo”. Mas, por outro lado, um discípulo crítico, que tinha sofrido, na pele da sua família nobre, os excessos da Revolução, que era focalizada pelo frio Guizot de uma forma mais distanciada e formalista. Particularmente, o nosso autor encontrava dificuldade em aceitar a idéia de Guizot, de superar o ciclo revolucionário num regime fundado apenas no voto censitário.

Sem dúvida que a influência de Guizot foi decisiva em Tocqueville, em que pese o reparo que acaba de ser mencionado. O cerne dessa influência consistiu na insistência do velho doutrinário em “inculcar nas jovens gerações o respeito ao passado, para restabelecer a unidade da Nação ao longo dos séculos” [Mélonio, 1993: 17]. Pierre Rosanvallon [1985: 26] destacou, com as seguintes palavras, a finalidade perseguida por Guizot e pelos demais doutrinários: “Terminar a Revolução, construir um governo representativo estável, estabelecer um regime garantidor das liberdades e fundado na Razão. Esses objetivos definem a tripla tarefa que se impõe a geração liberal nascida com o século. Tarefa indissolivelmente intelectual e política, que especifica um momento bem determinado do liberalismo francês: aquele durante o qual o problema principal é prevenir a volta de uma ruptura mortal entre a afirmação das liberdades e o desenvolvimento do fato democrático. Momento conceitual que coincide com o período histórico (da Restauração e da Monarquia de Julho), no curso do qual essa tarefa está praticamente na ordem do dia e que se distingue, ao mesmo tempo, do momento ideológico, que prolonga a herança das Luzes e do momento democrático, que se inicia depois de 1848 (...)”.

Tocqueville assimilou perfeitamente a herança dos doutrinários, notadamente de Guizot. “A obra de Tocqueville – escreve Françoise Mélonio [1993: 16] – nasce do sentimento da precariedade do compromisso efetivado pela monarquia constitucional entre a reivindicação igualitária e a herança do Antigo Regime. Tocqueville vivenciou esse sentimento nas desgraças da sua família. Mas ele lhe deu uma forma racional, graças à leitura das obras dos seus antepassados. Desde 1828 ele se afasta do radicalismo dos seus familiares, ao repudiar a ilusão de uma volta ao passado: ele aceita 1789 como uma ruptura definitiva na história da França. De entrada, ele compartilha com os liberais ou os doutrinários, seus antepassados, o sentimento de pertencer a obscuras gerações de momentos de mudança. Como eles, observa a democracia correndo a margens cheias<sup>1</sup>. Como eles, crê no caráter irresistível do curso dos acontecimentos: Os rios não remontam em direção à fonte<sup>2</sup>. A obra de Tocqueville seguirá interminavelmente a metáfora fluvial introduzida pelos doutrinários. Ao aceitar o diagnóstico dos liberais, Tocqueville faz também seus os objetivos deles. Pois tudo está destruído, é tempo de reconstrução. Tarefa difícil. A paixão de destruir, que sobrevive à Revolução, mantém a sociedade em estado de guerra civil. Depois de 1820, a Restauração é alvo de complôs renovados que manifestam a impossibilidade de um consenso em relação às instituições”.

Mas se Tocqueville é tributário dos doutrinários, no entanto supera-os. A defesa da liberdade, que no pensamento daqueles veio a se traduzir num certo formalismo, que pretendia garantir as conquistas da Revolução apenas para a burguesia comodamente instalada no poder, no nosso autor constitui imperativo categórico a ser consolidado e garantido para todos os franceses. Tocqueville abre-se à democracia, que experimenta de fato na América, através do caminho da defesa da liberdade para todos.

Em relação à maneira peculiar em que o nosso autor entende o seu ideal liberal e democrático, em contraposição à forma tacanha como era concebido pelos doutrinários, Françoise Mélonio [1993: 37] escreve: “Mas o self-government não é mais do que um dos aspectos da auto-regulação da sociedade. Tocqueville faz de toda a vida social uma grande escola de responsabilidade; na ordem jurídica, pela participação de todos no juri, na ordem da opinião por uma reflexão sobre os partidos e os jornais, que ele designa com o termo genérico de associação. Polêmica, a

<sup>1</sup> Expressão cunhada por Royer Collard, em discurso pronunciado em 17 de maio de 1820.

<sup>2</sup> Expressão de François Guizot.



argumentação de Tocqueville é dirigida contra a feição conservadora dos publicistas liberais ou doutrinários (...). Toda a estratégia de Tocqueville consiste em mostrar que a ordem tão cara aos conservadores não pode ser garantida senão graças à liberdade de se reunir, que eles negam precisamente ao cidadão francês. É necessário arriscar, estamos envolvidos. Não há meio-termo entre a servidão e a extrema liberdade. (...). A democracia não é o lugar da identidade miraculosa entre os homens, mas é aquele regime que se consolida na relação entre as classes antagônicas”.

A posição crítica de Tocqueville em face dos doutrinários suscitou a reação deles. Françoise Mélonio [1993: 57] sintetizou a posição de Guizot a respeito, nos seguintes termos: “Para Guizot, Tocqueville destruiu a moralidade ao proclamar a autonomia das vontades em detrimento dos direitos da Verdade, tal como ela se apresenta aos espíritos esclarecidos. Guizot não é um filósofo da liberdade. Para ele, a liberdade não é no homem mais do que o poder de obedecer à verdade. A noção de capacidade (...) remete também a uma teoria da razão e a uma teologia, segundo a qual há, na economia da salvação, procuradores do Direito investidos da missão de guiar a humanidade. A argumentação de Guizot se encontra em todos os escritores preocupados em preservar as elites (...)”.

### **A “conversão” de Tocqueville ao ideal democrático**

Quando se deu a “conversão” de Tocqueville à idéia democrática? Essa conversão efetivou-se, de forma clara, na sua viagem à América, que ocorreu entre 11 de maio de 1831 e 20 de fevereiro de 1832. “É possível datar as etapas dessa conversão – escreve Françoise Mélonio [1993: 29-30] -. Em New York, onde permanece de 11 de maio a 2 de julho, Tocqueville é, de entrada, muito reticente. Essa sociedade de mercado onde o governo está ainda na infância, não possui nada que possa seduzir a um jovem aristocrata. (...). Mas ele não pode deixar de invejar o patriotismo do povo americano e a tranquilidade com a qual ele se mantém em ordem, graças somente ao sentimento de que não há mais salvaguarda contra si mesmo do que em si mesmo. A conversão se completa em Boston (7 de setembro – 3 de outubro), onde Tocqueville, ao descobrir o que é a igualdade bem regrada, adere a uma democracia que, de resto, triunfa irresistivelmente. É então somente agora, no fim de setembro, quando ele decide escrever um livro sobre as instituições americanas, a fim de testemunhar, entre os franceses, que a democracia feliz existe, pois a tem encontrado (...)”

Vale a pena citar o trecho da carta em que Tocqueville dá conta do novo projeto ao seu primo, Luis de Kergorkay: “Descrever muito exatamente o que seria necessário esperar e temer da liberdade. Nós temos tido na França, nos últimos cem anos, a anarquia e o despotismo sob todas as suas formas, mas jamais nada que se assemelhasse a uma república. Se os monarquistas pudessem ver a marcha interior de uma república bem organizada, o respeito profundo que se tem ali pelos direitos adquiridos, a pujanza desses direitos nas massas, a religião da lei, a liberdade real e eficaz de que ali se goza, o verdadeiro reino da maioria, o progresso cômodo e natural que ali seguem todas as coisas, perceberiam que abarcam sob um nome comum, estados diversos que nada possuem de análogo. Os nossos republicanos, por sua vez, sentiriam que o que temos chamado de República, não tem sido mais do que um monstro que não se saberia classificar (...), coberto de sangue e de sujeira, vestido de farrapos, ao som das querelas da antigüidade” [apud Mélonio, 1993: 30].

### **Tocqueville e a nova ciência política**

Alexis de Tocqueville, com a sua *Démocratie en Amérique* deu ensejo, na França, a uma nova ciência política. Quais os contornos que a definem? Em primeiro lugar, o nosso autor estava inspirado numa epistemologia que hoje chamariamos de modesta. Se é verdade que o absolutismo é, em política, irmão gêmeo do dogmatismo em filosofia, também podemos afirmar que a modéstia epistemológica é pressuposto do liberalismo. Não pode haver autêntica defesa da liberdade e da tolerância, ali onde se professam verdades inamovíveis, no que tange à concepção do homem e do mundo. Eis o que Tocqueville escrevia, em 1831, ao seu amigo Charles Stöffels: “Para a imensa maioria dos pontos que nos interessa conhecer, nós não temos mais do que verosimilhanças, aproximações. Se desesperar porque as coisas são assim, é se desesperar pelo fato de ser homem; pois essa é uma das mais inflexíveis leis da nossa natureza (...). Sempre considere a metafísica e todas as ciências puramente teóricas, que de nada servem na realidade da vida, como um tormento voluntário que o homem consentia em se impor” [apud Mélonio, 1993: 31].

Em 1858, o nosso autor explicava ao filósofo Bouchitté, em termos de sabor pascaliano, que a mais refinada metafísica não era mais clara que o simples senso comum acerca do sentido do mundo e, especialmente, em relação “(...) à razão

do destino deste ser singular que chamamos homem, ao qual foi dada justamente tanta luz quanta era necessária para lhe mostrar as misérias da sua condição e insuficiente para mudá-la” [Mélonio, 1993: 31].

Na trilha que acaba de ser mencionada, Tocqueville situa a sua crítica ao historicismo, que termina sacrificando a liberdade e a pessoa no altar da abstração histórica. Tocqueville considerava que esse era um vício próprio dos historiadores que vivem “em séculos democráticos”, preocupados mais em serem lidos com facilidade pelas grandes multidões, do que em fazer uma análise verdadeira dos fatos. Antecipava-se genialmente o nosso autor, destarte, à crítica que os neo-kantianos, com Rickert à testa, deflagraram, na virada do século XIX para o XX, à tendência abstrata da escola histórica alemã de Savigny.

A respeito da historiografia que se pratica nos séculos democráticos, Tocqueville [1977: 375] escreve o seguinte, diferenciando-a da que se pratica nos séculos aristocráticos: “Os historiadores que vivem nos séculos democráticos mostram tendências inteiramente contrárias. A maior parte deles quase não atribui influência alguma ao indivíduo sobre o destino da espécie, nem aos cidadãos sobre a sorte do povo. Mas, em troca, atribuem grandes causas gerais aos pequenos fatos particulares. Essas tendências opostas são explicáveis. Quando os historiadores dos séculos aristocráticos lançam os olhos para o teatro do mundo, a primeira coisa que nele percebem é um pequeno número de atores principais, que conduzem toda a peça. Essas grandes personagens, que se mantêm à frente da cena, detêm a sua visão e a fixam: ao passo que se dedicam a revelar os motivos secretos que fazem com que ajam e falem, esquecem-se do resto. A importância das coisas que vêem alguns homens fazer dá-lhes uma idéia exagerada da influência que pode exercer um homem e, naturalmente, os dispõe a crer que é sempre necessário remontar à ação particular de um indivíduo para explicar os movimentos da multidão”.

“Quando, ao contrário, prossegue Tocqueville, todos os cidadãos são independentes uns dos outros, e cada um deles é frágil, não se descobre nenhum que exerça um poder muito grande nem, sobretudo, muito durável, sobre a massa. À primeira vista, os indivíduos parecem absolutamente impotentes sobre ela e dissera-se que a sociedade marcha sozinha pelo concurso livre e espontâneo de todos os homens que a compõem. Isso leva naturalmente o espírito humano a procurar a razão geral que pode assim atingir, a um tempo, tantas inteligências e voltá-las simultaneamente para o mesmo lado”.

O principal defeito que Tocqueville enxergava na historiografia dos tempos democráticos, consistia no fato de tal modelo se alicerçar numa concepção fatalista

da história, que pressupõe, em primeiro lugar, uma concepção determinista do homem. A respeito, o nosso autor escreve: “Os historiadores que vivem nos tempos democráticos não recusam, pois, apenas atribuir a alguns cidadãos o poder de agir sobre o destino do povo; ainda tiram aos próprios povos a faculdade de modificar a sua própria sorte e os submetem, ora a uma providência inflexível, ora a uma espécie de cega fatalidade. Segundo eles, cada nação é invencivelmente ligada, pela sua posição, sua origem, seus antecedentes, sua natureza, a certo destino, que nem todos os esforços poderiam modificar. Tornam as gerações solidárias umas às outras e, remontando assim, de época em época e de acontecimentos necessários em acontecimentos necessários, à origem do mundo, compõem uma cadeia cerrada e imensa, que envolve todo o gênero humano e o prende. Não lhes basta mostrar como se deram os fatos: comprazem-se ainda em mostrar que não podiam dar-se de outra forma. Consideram uma nação que chegou a certo ponto da sua história e afirmam que foi obrigada a seguir o caminho que a conduziu até ali. Isto é muito mais fácil que mostrar como teria podido fazer para seguir um melhor caminho” [Tocqueville, 1977: *ibid*].

Tocqueville, pensador definidamente liberal, rejeita de plano tal historiografia, por considerar que essa concepção nega a liberdade humana, base da “dignidade das almas”. Trata-se de superar as desgraças da Revolução e do Terror, não de conduzir a nação francesa à sua definitiva destruição. O nosso autor identifica, em alto e bom som, o caminho que deve ser seguido: o da conquista da liberdade para todos os franceses.

A respeito da crítica efetivada a essa concepção fatalista, Tocqueville [1977: 377] escreve: “Se essa doutrina da fatalidade, que tem tantos atrativos para aqueles que escrevem a história nos tempos democráticos, passando dos escritores a seus leitores, penetrasse, assim, em toda a massa de cidadãos e se apoderasse do espírito público, pode-se prever que logo paralisaria o movimento das sociedades novas e reduziria os cristãos a turcos. Direi mais: semelhante doutrina é particularmente perigosa à época em que nos encontramos; nossos contemporâneos acham-se muitíssimo inclinados a duvidar do livre arbítrio, porque cada um deles sente-se limitado por todos os lados pela sua fraqueza, mas ainda atribuem de boa vontade força e independência aos homens reunidos em corpo social. É necessário que nos guardemos de obscurecer essa idéia, pois se trata de restabelecer a dignidade das almas e não de completar a sua destruição”.

Mas se, por um lado, Tocqueville se insurge contra o historicismo que torna o homem peça de uma engrenagem universal, por outro lado, a sua formação

cristã o leva a aceitar a Providência divina, não como “deus ex machina” que negue a liberdade, mas justamente como marco teórico que a pressupõe: o plano de Deus consiste em que os homens sejam livres, não em que se tornem escravos. O progresso e a liberdade, não são caprichos humanos, mas formam parte do plano que Deus providencialmente traçou ao gênero humano. Lembramo-nos, aqui, da figura de outro liberal de formação católica, contemporâneo de Tocqueville: o historiador português Alexandre Herculano, cuja visão providencialista se aproxima muito da acalentada pelo pensador francês.

Françoise Mélonio [1993: 32] explica da seguinte forma o providencialismo tocquevilliano: “De entrada, o recurso à Providência aparece, de um lado, como uma ampliação retórica da derrota dos aristocratas ou um mito consolador. O avanço irresistível da democracia é essencialmente uma constatação histórica em grande escala e a Providência fornece o aspecto objetivo de uma lei à intuição que Tocqueville tem das tendências do corpo social. Ela é a palavra que designa aquilo que é revelado pelo espírito de finesse: aquilo que sentimos, que está diante dos olhos de todos mas que não sabemos demonstrar; aquilo que é patente ao juízo, mais do que à razão cognoscente. Invocar a Providência é, pois, explicar o que não é geometricamente demonstrável, mas não somente isso: é também escolher o que deve ser explicado. O espírito de finesse permite discernir, no espetáculo do mundo democrático em gestação, a verdade, afinal desvendada, da revelação cristã: o verdadeiro quadro da humanidade reduzido à simplicidade da natureza, na qual todos os homens são semelhantes. Invocar a Providência é, pois, buscar interpretar os acontecimentos humanos como um todo, sob o ângulo do universalismo cristão e tomar a decisão de resolver o dualismo entre a história e o seu fim, na liberdade igual de todos os filhos de Deus.”

“Assim concebido, prossegue Françoise Mélonio, o recurso à Providência não dá à história um sentido obrigatório. A Providência traça, é verdade, ao redor de cada homem, um círculo fatal do qual não pode sair; mas, nos seus amplos limites, o homem é poderoso e livre; da mesma forma acontece com os povos (...). A igualdade e o poder do povo são irresistíveis, mas a história humana, aberta à possibilidade da liberdade, é o fruto de uma cooperação entre Deus e os homens. A afirmação da inexorabilidade do curso da história é, em virtude desse fato, continuamente corroída mediante a introdução de degraus e passos, ao ponto de Tocqueville, este profeta famoso, somente utilizar o linguajar da predição para lembrar a sua recusa a um determinismo absoluto”.

A idéia providencialista em Tocqueville não é, pois, um dogma teológico que interfira na sua visão racional da política, colocando uma espécie de fim absoluto para a história. É um recurso epistémico que de um lado, lhe permite delimitar a área de estudos da política e, de outro, lhe serve para tender uma ponte com a sua concepção ética, que pressupõe a mesma dignidade para todos os homens. A respeito do papel instrumental da idéia providencialista em Tocqueville, escreve Françoise Mélonio [1993: 33]: “O recurso à Providência não implica, pois, que a ciência política seja um ramo da teologia, da fenomenologia do espírito ou da história natural. Tendo afirmado, ao mesmo tempo, a Providência e a liberdade, Tocqueville pode demarcar o campo da política e procurar ali uma racionalidade específica. A primeira Démocratie apresenta-se como uma inquirição acerca do regime democrático”.

Um outro aspecto que salta à vista na ciência política tocquevilliana é a influência que recebe da que poderíamos chamar tendência orgânica dos estudos sociais, característica que era comum no final do século XVIII e início do século XIX. Françoise Mélonio [1993: 33] registrou essa influência da seguinte forma: “A prática de Tocqueville tinha um precedente: as pesquisas sociais, inauguradas no século XVIII, que conheceram a sua idade de ouro na primeira metade do século XIX. Elas tinham como objeto privilegiado o mal social. Tendo sido pensada a sociedade como um organismo, a sua doença implicava uma disfunção geral. Se interessar pelo pauperismo, pela criminalidade, pela prostituição, constituía o caminho para elaborar um diagnóstico acerca da sociedade, a fim de fixar uma terapêutica. A viagem de Tocqueville insere-se na grande corrente da pesquisa social, estatística e qualitativa (...)”.

## Repercussão passada e presente da meditação de Tocqueville

A publicação da *Primeira Democracia* grangeou a Tocqueville o reconhecimento da sociedade francesa. O nosso autor passou a ser convidado habitual dos salões mais exclusivos de Paris, como o da duquesa de Dino (que era freqüentado pelo velho Talleyrand, Royer-Collard, Berryer e pelo duque de Noailles); outros salões por ele freqüentados foram o de Madame D’Arguesseau, o de Madame Ancelot, o de Madame Récamier, situado em L’Abbaye-au-Bois.

Nada melhor para auferir a repercussão da obra de Tocqueville na sua época, do que transcrever o parecer da Academia Francesa, quando da premiação do

nosso autor, em 1836. O porta-voz da Academia, Villemain, afirmou no seu discurso: “Encontram-se reunidas aí a grandeza da matéria, a novidade das pesquisas, a elevação das perspectivas. De qualquer ângulo que se considere, o governo e a sociedade dos Estados Unidos são um problema curioso e inquietante para a Europa. Discutir esse problema, analisar esse novo mundo, mostrar as suas analogias com o nosso e as suas insuperáveis diferenças, ver transplantadas ao seu lugar de origem e desenvolvidas, num alto grau de crescimento, algumas das teorias que agitam a Europa e julgar assim o que, mesmo no meio de uma natureza feita expressamente para elas, falta ao seu sucesso ou tangencia a duração e as torna de entrada impossíveis, eis sem dúvida uma das mais graves lições que poderia dar o publicista amigo da humanidade, e tais são os resultados involuntários ou buscados do trabalho de Monsieur de Tocqueville (...). Uma das belas características do seu livro é a de ser um protesto contra toda iniquidade social, de qualquer um que a autorizar (...). Hábil apreciador dos grandes princípios da imprensa livre e do júri, lamenta-se de vê-los às vezes esvaziados na América, por essas correntes uniformes de opinião, que ele chama de despotismo intelectual da maioria e, por esse caminho, indica como seria conveniente um tipo de governo mais concentrado, menos popular para beneficiar esses mesmos princípios e lhes conferir força, encontrando neles apoio. Tal é o livro de Monsieur de Tocqueville. O talento, a razão, a amplitude de visão, a firme simplicidade do estilo, um eloquente amor ao bem caracterizam esta obra, não deixando à Academia a esperança de coroar tão cedo outras obras semelhantes” [apud Pierre Larousse, 1865a: vol. 6, p. 408]. Apreciação positiva, não há dúvida, mas cautelosa. Nada de projecções diretas da análise tocquevilliana sobre a realidade francesa da época.

Apreciação ponderada, porém mais aberta às suas teses fundamentais, fez da obra de Tocqueville, entre nós, Paulino Soares de Souza, visconde de Uruguai [1960: 343-418]. O grande estadista do Império valorizava em *A Democracia na América*, a defesa da descentralização administrativa entre os americanos. Mas considerava que a descentralização, tal como existia nos Estados Unidos, pressuponha uma tradição política que era alheia ao Brasil. O self-government, não sendo uma prática decantada na realidade brasileira, mal poderia ser pressuposto no nosso meio, a fim de nele alicerçar a descentralização administrativa. No entanto, considerava Paulino Soares de Souza [1960: 418]: “Há muito o que estudar e aproveitar nesse sistema, por meio de um esclarecido ecletismo. Cumpre porém conhecê-lo a fundo, não o copiar servilmente como o temos copiado, muitas vezes mal, mas sim acomodá-lo com critério, como convém ao



país (...). Cumpre distinguir acuradamente quais sejam esses negócios para evitar confusão, usurpações e conflitos, e, a respeito deles, dar mais largas ao self government entre nós, reservada sempre ao poder central aquela fiscalização e tutela que ainda mais indispensáveis são em países nas circunstâncias do nosso (...).”.

A obra de Alexis de Tocqueville, no século XX, somente começou a ser valorizada na França a partir dos anos cinquenta. Segundo Françoise Mélonio pode-se distinguir três momentos na re-leitura que os franceses fizeram da obra de Tocqueville, ao longo do século passado: em primeiro lugar, os anos cinquenta, época em que Raymond Aron estimula uma reflexão sobre os regimes, centrada na leitura da *Primeira Democracia*. Em segundo lugar, os anos sessenta, período no qual os sociólogos, filósofos e etnólogos focalizam a *Segunda Democracia*, aprofundando a concepção tocquevilliana acerca da cultura democrática. Em terceiro lugar, os anos setenta, período no qual François Furet e o grupo dos seus colaboradores (entre os quais se situa Françoise Mélonio), reunidos no Centre de Recherches Politiques Raymond Aron (entidade ligada à École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris), deram ao trabalho de Tocqueville intitulado *L'Ancien Régime et la Révolution* (editado pela primeira vez em 1856) um lugar de destaque na interpretação da história da França.

A respeito do significado desse triplo enfoque por parte dos estudiosos franceses, Françoise Mélonio [1993: 274] escreve: “Três leituras que se sucedem mas que também se inter-relacionam pois pertencem ao mesmo universo intelectual. Todas nascem de um encontro frutífero com a cultura americana e colocam como cerne da reflexão a comparação entre Europa e América; todas elas buscam reintroduzir a liberdade como critério central nas ciências sociais, que se tinham constituído na hipertrofia de uma positividade cega”.

Raymond Aron, lembra com propriedade Françoise Mélonio, considerava que as sociedades ocidentais se polarizaram, ao longo do século passado, ao redor de dois modelos de democracia: o totalitário, que seguiu as pegadas de Jean-Jacques Rousseau e que terminou sendo encampado pelo pensamento de Marx, e o liberal, herdeiro dos ensinamentos de Tocqueville. Ao passo que o primeiro modelo seduziu a intelectualidade europeia até os anos trinta, o segundo passou a ser valorizado quando foram sentidas as catastróficas conseqüências do totalitarismo, ao longo das décadas de 40 e 50.

A indiscutível atualidade de Tocqueville na cultura francesa hodierna decorre, com certeza, da sua defesa incondicional da liberdade no contexto da tradição democrática. A respeito, Françoise Mélonio [1993: 304] conclui: “A obra de



Tocqueville tem um alcance diferente pelo fato de ser um elo na história do liberalismo, depois de Montesquieu ou Constant e antes do liberalismo democrático moderno (...). A obra de Tocqueville nos interessa, pois, menos pela linhagem na qual se insere, do que pelo seu exotismo. Aristocrata por instinto e democrata por razão, na encruzilhada das duas culturas, a americana e a francesa, Tocqueville foi o esquecido da nossa tradição democrática”.

Podemos afirmar que, no Brasil, o pensamento de Tocqueville merece aprofundado estudo, pois que descobrimos – como fez o pensador na França do século XIX – a falência do democratismo patrimonialista, e passamos a valorizar uma versão de democracia consentânea com o exercício da liberdade e o funcionamento das instituições do governo representativo. De forma semelhante a como a reflexão de Tocqueville sobre a sociedade e as instituições americanas iluminou a trilha pela qual deveria enveredar a França pós- revolucionária, também podemos aproveitar as suas análises acerca da problemática democrática na América e no Velho Mundo, para encontrarmos o caminho que devemos trilhar, neste início de milênio, no Brasil e na América Latina, na caminhada rumo à plena democracia.

## Conclusão

Dois pensadores colocaram sobre o tapete do debate político a questão da problemática democrática: Tocqueville e Marx. Ao passo que o segundo equaciona o ideal da igualdade sacrificando a liberdade, o primeiro elabora um modelo de conquista da igualdade preservando a liberdade. Ora, como o debate em torno à democracia foi o ponto básico da problemática política dos séculos XIX e XX, notadamente do “curto século XX” (para repetir as palavras de Eric Hobsbawm), de uma certa forma Tocqueville e Marx foram os grandes inspiradores do debate político no século passado.

As propostas de um e de outro foram submetidas à “prova da história”. A queda do Muro de Berlim e, com ela, do modelo democrático não comprometido com a defesa da liberdade proposto por Marx, entrou definitivamente em declínio. O modelo tocquevilliano de democracia liberal, pelo contrário, está em alta e inspira, nos dias que correm, as propostas que animam a liberais, liberais-conservadores e sociais-democratas.

No caso concreto da França, sem a definitiva contribuição teórica de Tocqueville, não teria sido possível superar a pesada herança do centralismo absolutista,

que terminou deixando marcas profundamente enraizadas nas instituições francesas. Recordemos que o modelo da V República, inaugurada por De Gaulle em 1962, girava ao redor da figura presidencial que Jean-Jacques Chevallier [1977: 769] identificou como “monarca republicano”.

Segundo Françoise Mélonio [1993: 274], foi a retomada do liberalismo tocquevilliano por Raymond Aron, nos anos 50, que permitiu aos franceses superar definitivamente o canto de sereia da democracia totalitária e reviver um modelo de democracia liberal e pluralista que já tinha inspirado, aliás, momentos importantes da vida política francesa como o Front Populaire (1936-1937) quando, sob inspiração dos radicais (herdeiros do ideal da igualdade de oportunidades defendido por Tocqueville), foram empreendidas reformas democráticas de nomeada.

Herdeiras da pesada tradição positivista e caudilhista, as esquerdas latino-americanas defendem, ainda hoje, anacrônicamente, o modelo de igualdade apregoado por Marx, contaminado pelo complexo de clã que anima ao corporativismo estatizante. Não percebem que a social-democracia (de Tony Blair na Inglaterra, de Massimo D'Alema na Itália, de Pierre Rosanvallon na França, de Felipe González e Zapatero na Espanha, de Mário Soares em Portugal, de Angela Merkel na Alemanha) é a versão possível da esquerda que ocupou definitivamente o lugar do socialismo estatizante, neste início de milênio, justamente porque tomou do liberalismo o ideal de busca da igualdade preservando a liberdade.

Nesse contexto de defasagem cultural que afeta à esquerda na América Latina, os liberais têm uma contribuição importante a dar. É necessário, em primeiro lugar, repetir que o liberalismo equaciona a questão social. Somente com o incentivo à iniciativa privada e com o controle sobre o Estado orçamentívoro, será possível conseguir o saneamento da economia e encarar, de forma realista e eficaz, a problemática da pobreza.

Em segundo lugar, é preciso deixar claro que o único modelo de democracia republicana que não constitui um estelionato político, é o pluralista, comprometido com a defesa da liberdade [cf. Botana, 1984: 163 seg.]. Ora, esse modelo avança pelo caminho do fortalecimento da representação, não pela via da sua substituição por demagógicas práticas de democracia direta ou participativa, afinadas mais com o democratismo rousseauiano, em que a autoridade do partido único sobrepõe-se à pluralista representação de interesses. É evidente que a prática do self-government e a multiplicação das associações civis são importantes fatores de democratização, como Tocqueville destacou na sua análise da

vida política americana. Mas essas experiências precisam se abrir à questão mais ampla da representação, sem a qual não haverá democracia. A luta parlamentar do pensador francês foi justamente nesse sentido: tentar reforçar a representação política, num país atomizado pelo centralismo.

Em terceiro lugar, é necessário lembrar, como frisava Tocqueville, que precisamos “construir o homem político”, ou seja, desenvolver dois tipos de trabalhos complementares no caminho do amadurecimento democrático: de um lado, analisar em profundidade os nossos grandes problemas sociais (pobreza, violência, crise do ensino em todos os seus níveis, saúde pública, corrupção, administração de justiça, etc.), a fim de desenhar soluções compatíveis com a defesa da dignidade e da liberdade dos cidadãos. De outro lado, é imprescindível que nos comprometamos eficazmente no encaminhamento das soluções que emergirem dessa análise.

Poderíamos lembrar, a respeito, as palavras que Guizot, no final da sua vida, escrevia referindo-se à obra de Calvino intitulada *Instituição da religião cristã*: “Esse livro não foi a mais difícil nem a mais meritória ação de Calvino; pois não é nos trabalhos do pensamento solitário, mas nas lutas da vida prática e pública onde se revelam a superioridade e a força do caráter dos homens” [apud Rosanvallon, 1985: 31]. Nessa empreitada, os ensinamentos e o exemplo de Tocqueville são de grande valor para os espíritos liberais na América Latina.

## Bibliografia

- BOTANA, Natalio R. [1984]. *La tradición republicana*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BOURRICAUD, François [1983]. “Préface”, in: Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983, p. 1-8.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques [1973]. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. (Prefácio de A. Siegfried; tradução de L. Christina). 2ª edição. Rio de Janeiro: Agir.
- DRESCHER, Seymour [1992]. “ ‘Why Great Revolutions Will Become Rare’: Tocqueville’s Most Neglected Prognosis”. In: *The Journal of Modern History*. The University of Chicago Press, vol. 64, no. 3, p. 429-454.
- FRIEDMAN, Francis [1956]. *Breve historia de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Agora, vol. I.
- JARDIN, André [1984]. *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*. Paris: Hachette. (Tradução ao espanhol de R. M. Burchfield e N. Sancholle-Henraux). México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

- JARDIN, André [1991]. "Introduction et chronologie", in: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres*, I (edição publicada sob a direção de A. Jardin, com a colaboração de F. Mélonio e L. Quéffelec). Paris: Gallimard, p. IX-LX, Pléiade.
- LAMBERTI, Jean-Claude [1983]. *Tocqueville et les deux démocraties*. (Prefácio de F. Bourricaud). Paris: PUF.
- LAROUSSE, Pierre [1865a]. "Démocratie en Amérique (De la)". In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 6, p. 407-408.
- LAROUSSE, Pierre [1865b]. «Tocqueville (Alexis-Charles-Henri-Clerel de)». In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 15, p. 254 seg.
- MÉLONIO, Françoise [1988]. "Préface", in: Alexis de Tocqueville. *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Préface, notes, chronologie et bibliographie par F. Mélonio). Paris: Flammarion, p. 7-37.
- MÉLONIO, Françoise [1993]. *Tocqueville et les Français*. Paris: Aubier.
- MACEDO, Ubiratan e VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1996]. *Liberalismo doutrinário e pensamento de Tocqueville*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho; Londrina: Instituto de Humanidades. Curso de Introdução histórica ao liberalismo, vol. 2.
- MONTAIGNE, Michel de [1987]. *Ensaaios I*. (Tradução de S. Milliet). 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural. Os Pensadores.
- MONTAIGNE, Michel de [1988]. *Ensaaios II e III*. (Tradução de S. Milliet). 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural. Os Pensadores.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat [1982]. *Do espírito das leis*. (Tradução de F. H. Cardoso e L. Martins Rodrigues). Brasília: Editora da UNB; Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho.
- PAIM, Antônio (Organizador) [1987]. *Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- PENNA, José Osvaldo de Meira [1987]. "O pensamento de Tocqueville", in: Antônio Paim (organizador). *Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, p. 45-56.
- ROSANVALLON, Pierre [1985]. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.
- SCHLEIFER, James T. [1987]. *Cómo nació «La Democracia en América» de Tocqueville*. (Tradução ao espanhol de R. Ruza). 1ª edição. México: Fondo de Cultura Económica.
- SILVA, Golbery do Couto e [1981]. *Conjuntura política nacional: O poder executivo e geopolítica do Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio. Documentos Brasileiros.
- SOUZA, Paulino Soares de, visconde de Uruguai [1960]. *Ensaio sobre o direito administrativo*. (Apresentação de T. Brandão Cavalcanti). Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do Ministério da Justiça e Negócios Interiores.
- TOCQUEVILLE, Alexis de [s. d.]. *Quinze jours au désert*. Paris: Éditions 14 Bis.
- TOCQUEVILLE, Alexis de [1977]. *A democracia na América*. (Tradução, prefácio e notas de N. Ribeiro da Silva). 2ª edição, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

- TOCQUEVILLE, Alexis de [1988a]. *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Prefácio, Notas e Bibliografia elaborados por F. Mélonio). Paris: Flammarion.
- TOCQUEVILLE, Alexis de [1988b]. “État social et politique de la France avant et depuis 1789”, In: *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Préface, notes, chronologie et bibliographie par F. Mélonio). Paris: Flammarion, p. 41-85.
- TOCQUEVILLE, Alexis de [1988c]. “Fragments sur la Révolution: deux chapitres sur le Directoire”. In: *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Préface, notes, bibliographie et chronologie par F. Mélonio). Paris: Flammarion, p. 375-403.
- TOCQUEVILLE, Alexis de [1989]. *O Antigo Regime e a Revolução*. (Apresentação de Z. Barbu; introdução de J. P. Mayer; tradução de Y. Jean). Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec.
- TOCQUEVILLE, Alexis de [1991]. *Oeuvres*, I. (Introdução e cronologia elaborados por A. Jardin, com a colaboração de F. Mélonio e L. Queffélec). Paris: Gallimard, La Pléiade.
- TOUCHARD, Jean [1972]. *Historia de las ideas políticas*. (Tradução ao espanhol de J. Pradera). 3ª edição. Madrid: Tecnos.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1993]. “La crítica de Tocqueville al determinismo histórico”, in: *Nueva Frontera*. Santafé de Bogotá, n. 964, p. 18-19.
- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo [1998]. *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Mandarin.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1987]. *Instituições políticas brasileiras*. 4ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp; Niterói: Universidade Federal Fluminense, volume 1.
- WEHLING, Arno [1985]. “Tocqueville e a razão histórica”, in: *Anais da IV Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, p. 103-108.

# SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA E A LIBERDADE

José Esteves Pereira\*

## 1. A liberdade guiando o povo?

Silvestre Pinheiro Ferreira vive em Paris no tempo das *trois glorieuses* (27, 28, 29 de Julho de 1830) exaltadas na tela de Delacroix, *A Liberdade guiando o povo*. Nesses dias e durante toda a década, embora dedicado ao ensino e ao publicismo, em Paris, o pensador não deixa de participar, interessadamente, na legitimação do poder representativo em Portugal envolvendo-se em acesa polémica (ao lado do seu amigo de sempre Filipe Ferreira de Araújo e Castro) com José Ferreira Borges, emigrado em Inglaterra<sup>1</sup>. Mas, o mais significativo do labor silvestrino será, sem dúvida, a imensa obra filosófica, jus-política, social e económica que terá uma repercussão europeia ímpar como, recentemente, se tem conseguido comprovar melhor pela consideração que ainda merece, nomeadamente, no contexto de textos fundadores da ciência jurídica moderna e contemporânea<sup>2</sup>.

No nutrido suplemento ao seu *Cours de Droit Publicque Interne et Externe* que será desenvolvido, de modo dialogal, no *Manual do Cidadão em um governo representativo*, Silvestre Pinheiro Ferreira procede a minucioso crivo crítico não só no que diz respeito à *Carta Constitucional* outorgada por Luís Filipe de Orleans, em 7 de Agosto de 1830 mas, também, às que foram decretadas pelo

---

\* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.

<sup>1</sup> Cf. José Esteves Pereira, «As propostas de Silvestre Pinheiro Ferreira e Filipe Ferreira de Araújo e Castro sobre a restauração do governo representativo apresentadas, em 1831, a D. Pedro de Alcântara», in *Actas do Congresso Internacional “D. Pedro, Imperador do Brasil, Rei de Portugal”*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, pp. 469-479; José Henrique Rodrigues Dias, *José Ferreira Borges – Política e Economia*, Lisboa, INIC, 1988, pp. 57-68.

<sup>2</sup> Cf. Y. Kerbrat (coord.), *Liste raisonnée d’ouvrages de droit publiés avant 1945 établie pour la Bibliothèque Nationale de France et ses portails «Gallica» et «Europeana»*, onde figura o *Cours de Droit Publicque Interne et Externe* de S. P. Ferreira. [http://www.bnf.fr/documents/liste\\_kerbrat.pdf](http://www.bnf.fr/documents/liste_kerbrat.pdf)

Congresso da Bélgica em Fevereiro de 1831 e da que foi promulgada para o Reino de Saxe em Setembro desse mesmo ano. Estas constituições, comentadas por Pinheiro Ferreira, foram, também, publicadas em edições autónomas mas serviriam, sobretudo, como anexo destinado à aplicação dos princípios gerais desenvolvidos na sua obra.

A ideia de representação ganhará especial relevo no momento em que Silvestre Pinheiro Ferreira se torna uma voz ouvida na Europa e se revelaria fundamental para o efectiva salvaguarda dos direitos dos povos e dos cidadãos<sup>3</sup>.

Na situação política europeia de 1830 se pode inscrever, também, em parte, a crise política portuguesa de 1828-1834 que, como sabemos, não terá um desfecho superador. Mas, Silvestre Pinheiro Ferreira aparece, então, convicto, em todo o caso, de que «le siècle ouï un roi a pu dire l'Etat c'est moi, est fort loin derrière nous»<sup>4</sup>.

A liberdade dos povos, que consagra a ideia de que a origem do poder é a Nação, nunca significaria, todavia, em Silvestre Pinheiro Ferreira um democratismo exaltado.

Silvestre Pinheiro Ferreira foi um teórico de compromissos. É natural que meditasse, com alguma detença, sobre as possibilidades e os obstáculos à generosa Liberdade, essa filha do Povo, que desfraldando a bandeira tricolor avança, resolutamente, com mártires aos seus pés, arrastando uma sociedade na busca de um resgate. Como sabemos, a hipoteca da liberdade começaria logo pela representação pictórica de Delacroix atendendo a que os bons costumes e o poder só tardiamente permitiriam exhibir publicamente o quadro.

Pinheiro Ferreira talvez soubesse, demais, o que poderia ser a ilusão da liberdade no momento em que foi testemunha presencial dos acontecimentos parisienses de 1830. Fora eleito, entretanto, em 1826, para as Cortes, em Por-

<sup>3</sup> A propósito do sistema e processo eleitoral (que, aliás, consubstanciava um poder, o poder eleitoral) diz Silvestre Pinheiro Ferreira: «O que porém distingue essencialmente o nosso método do que vulgarmente está recebido, é que nós exigimos em cada deputado a especialidade de conhecimento requerida para bem representar cada uma das três sortes de interesses relativos às três secções de que se deve compor o Congresso Legislativo; enquanto nos métodos vulgares cada eleitor escolhe sem saber que condições deve reunir o candidato. Por isso vemos que os interesses dos diferentes estados (comércio, indústria e serviço público) são mui imperfeitamente representados nos congressos de quantas nações se presumem viver debaixo do regime constitucional; pela simples razão de que a lei não dirigiu a atenção do eleitor a fim de que ele se concentrasse no círculo de seus conhecimentos e procurasse entre as pessoas de seu mesmo estado as mais capazes de representar os respectivos interesses» – *Manual do Cidadão em um Governo Representativo*, Paris, Rey & Gravier, 1834, t. I, p. 123; Cf. António Paim, *História do Liberalismo Brasileiro*, S. Paulo, Ed. Mandarim, 1998, pp. 52-53.

<sup>4</sup> *Observations sur la Charte Constitutionnelle de la France*, Paris, Paris, Rey & Gravier, 1838 p. 28 (aparece incorporado no III tomo do *Cours de Droit Publique Interne et Externe*).

tugal, que teriam de deliberar sobre a *Carta Constitucional* (1826), outorgada por D. Pedro, mas não tomaria o seu lugar parecendo adivinhar o que sobre a crise de 28-34 nos virá a esclarecer:

«(...) nem ousávamos repudiar uma proposta que reconhecíamos ser a mais liberal de quantas até hoje tem emanado dos príncipes obrigados a pactuar as reclamações dos povos, nem nos podíamos resolver a anuir em nome da nação a um acto que, debaixo de enganosas aparências duma justa liberdade, trazia em si os germes da guerra que a poucos meses se acendeu, e tarde se extinguirá, entre o despotismo e anarquia»<sup>5</sup>.

É de um modo pouco, ou mesmo nada, romântico que Silvestre Pinheiro Ferreira entenderá, de facto, o mundo social e político em que lhe foi dado viver. Com uma assumida posição, fora de sequelas de Antigo Regime no que ao exercício do Poder respeita, Silvestre Pinheiro Ferreira aplica as suas análises a uma viabilidade harmonizadora no plano social e de sentido utilitarista. Não estava distante do clima ideológico reinante em inícios da década de 30, na Europa e, particularmente, em França. Como disse Nora Hudson, nos idos de 1936, em obra clássica de referência: «The revolution of 1830 marked not only the triumph of liberalism over legitimacy, of individualism over tradition, but the beginning of a new era»<sup>6</sup>. Mas não é menos verdade que essa nova era implicaria fatais desencontros e compromissos em todo o processo liberal europeu.

## 2. «De que serve a vida ao homem sem a liberdade?»

No plano mais sereno de considerações sobre a utilidade dos princípios ideológicos ou, mesmo, sobre a arquitectura constitucional, Pinheiro Ferreira compreendia que «le but de la révolution française était en 1830, ainsi qu'il l'avait été en 1789 de fonder une monarchie représentative»<sup>7</sup>. À sombra dos mesmos princípios liberais e constitucionais podemos lembrar a afirmação da Liberdade que, entusiasmado, Garrett cantara em Agosto de 1820, que Castilho endeusara, em clima vintista ou, até, Silvestre interrogativamente exaltará mais tarde: «De que serve a vida ao homem sem a liberdade?»<sup>8</sup>. Mas também pode-

<sup>5</sup> Prólogo ao III tomo do *Manual do Cidadão*, p. vi.

<sup>6</sup> Nora Hudson, *Ultra Royalism and French Restoration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936, p. 198.

<sup>7</sup> *Observations*, p. I.

<sup>8</sup> Epígrafe à Terceira Conversação do *Manual do Cidadão* sobre a liberdade individual, t. I, p. 32.



mos associar o vintismo e a vida política portuguesa subsequente, ao balanço desencantado e amargo que transparece nos *Opúsculos* de Herculano ou que, pela parte de Silvestre Pinheiro Ferreira, surge reflectido na dúvida de Constituições que, efectivamente, constituam.

Voltemos, um pouco atrás. O Ministro dos Negócios Estrangeiros de D. João VI (monarca absoluto que, de repente, se vê rei constitucional, em Lisboa, em 1821, quando vem jurar as Bases da nossa primeira Constituição) pretende, sem dúvida, assegurar a liberdade de um outro modo.

Antes de mais, na óptica silvestrina, a liberdade dos povos não fora efectivada da mesma maneira em Portugal e na vizinha Espanha, em Cadiz (1812). Também importava considerar as circunstâncias diversas do norte e do sul da Europa<sup>9</sup>. Aprofundando a reflexão jusconstitucional e política tinha consciência de que os povos meridionais apelaram para a revolução como resposta à incapacidade reformadora dos governos enquanto que, no Norte, as classes privilegiadas iam em busca de equilíbrios de que é exemplo, entre outros dispositivos organizativos, o da própria solução federalista.

O que transparece no percurso silvestrino é a de um reformador que atravessa incólume, e lúcido, as vicissitudes do ciclo revolucionário, avalia positivamente o institucionalismo napoleónico (e o homem que salvou a França do abismo), observa com atenção as possibilidades restauracionistas de 1814 e 1815 e virá a assumir uma posição bastante crítica, a partir de 1830, quando a sua meditação teórica e de análise constitucional se intensifica e torna pública.

Tendo em fundo a realidade de uma nova era que se inaugurara, há menos de um século, com a Revolução Americana e se pretendia cumprida na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* é, também, a afirmação dos direitos e deveres do homem e do cidadão que Silvestre Pinheiro Ferreira invoca como pressuposto fundamentador da sua arquitectura de pensamento. Logo na primeira conferência do *Manual do Cidadão* é este o diálogo:

«Pergunta: O que se entende por direitos e deveres?

Resposta. Estas duas expressões são correlativas. Chama-se direitos a todos os cómodos de que o homem pode gozar sem ofender a lei do justo, e dá-se o nome de deveres a todos os incómodos que por essa lei lhe são impostos»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Cours*, t. III, p. 7.

<sup>10</sup> *Manual do Cidadão*, p. 1.

A fundamentação sistemática da realidade política tem que ser seguida, em Silvestre Pinheiro Ferreira, através do enquadramento jusconstitucional que lhe subjaz e que parte, efectivamente, da afirmação dos direitos individuais. Três princípios, em que se fundamentam as leis, norteiam a sua complexa argumentação: a *segurança pessoal*, a *liberdade individual* e a *propriedade real*. Por liberdade individual entende o pensador o gozo da liberdade de correspondência, de residência, de indústria e a livre manifestação da opinião. Por seu turno, a *segurança pessoal* configura um direito que acarreta duas ordens de deveres. Por um lado, que não se atente contra a vida e a propriedade de ninguém, por outro lado, que se socorra, na medida das faculdades de cada um, todo o cidadão que, por razões de ordem natural ou em casos de ofensa contra a sua vida, saúde e tranquilidade necessite de ajuda. Por fim, o *direito de propriedade* consiste na faculdade que todo o cidadão possui de dispor livremente daquilo que obteve pelo seu trabalho, por doação, mediante troca, compra ou por legítima ocupação.

A lei, em Silvestre Pinheiro Ferreira, importa não esquecer, reitera o facto social e ilustra a situação fundamentadora de um pacto. No modo dialogal do *Manual do Cidadão* à pergunta sobre *o que é o pacto social?* esclarece o autor que é o consentimento expreso de uns e tácito de outros às leis tanto fundamentais como constitucionais do Estado. Verifica-se o consentimento tácito sempre que «tendo cada cidadão liberdade para manifestar o seu modo de pensar a respeito das leis do estado elas são geralmente cumpridas e executadas»<sup>11</sup>. Quanto à possível dúvida de que o pacto possa restringir o livre uso dos direitos naturais virá Silvestre Pinheiro Ferreira a tentar resolvê-la do seguinte modo:

«Mais exposto que do que o homem social aos ataques dos homens e dos animais, assim como falta de meios para vencer a intemperança das estações e os incómodos que lhe oferece a natureza do terreno, o selvagem tem menos segurança pessoal, contrariado a cada passo por estes diversos obstáculos, em último resultado menos liberdade, e finalmente quanto a propriedade, é geralmente reconhecido que ela não se pode conservar sem a constante protecção das leis. Donde se segue que o homem, longe de haver feito sacrifício de uma parte dos seus direitos, estendeu o círculo dos seus gozos, e por meio das leis sociais assegurou o livre exercício dos seus direitos melhor do que o poderia fazer vivendo no estado de isolamento»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

### 3. Afinidades e Desencontros

Em leitura manifestamente anti-rousseauiana com o pano de fundo da teorização jusnaturalista clássica (mas não a de Burlamaqui, por exemplo, que parece influenciar Rousseau) toda a reflexão silvestrina radica numa opção utilitarista e num incontornável ponto de partida sensualista<sup>13</sup>.

A vinculação utilitarista silvestrina do princípio de Bentham, *the greatest hapiness to the great number* serve como efectiva resposta para a realidade histórico-política pretendendo compatibilizar o bem da sociedade em geral com o de cada indivíduo em particular superando o negativo do estado de isolamento, a que alude, na reflexão do pacto social que acabei de apresentar.

Em Silvestre Pinheiro Ferreira, temos que entender que as condições do exercício livre e autónomo da cidadania não desaguam no igualitarismo, antes invocam a preeminência emulativa da opinião pública, a conciliação do sentido democrático com a autoridade, a liberdade política com a propriedade. Sem regressar a uma matriz orgânica de sociedade, Silvestre Pinheiro Ferreira merecerá, porventura, que seja aparentado aos doutrinários de «juste milieu» embora seja claro, a partir do seu período parisiense, o distanciamento evidente de qualquer via que conduzisse a hipóteses de aliança legitimista com a doutrina do poder popular. Aproxima-se dos *doutrinários*, igualmente, na oposição militante ao igualitarismo rousseauiano e à possível tirania da representação popular servindo-se, para o efeito, do conceito clássico de *oclocracia* mas adaptado à sua própria concepção das formas e dos poderes políticos<sup>14</sup>. Das aproximações ao pensamento político francês oitocentista não se poderá esquecer o interesse que lhe mereceu a concepção do poder real (*pouvoir royal*), defendido por Benjamin Constant, embora o poder conservador silvestrino tenha outra configuração<sup>15</sup>. E, ainda que nem sempre seja possível encontrar as fontes de pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira, dada a sua forte reelaboração pessoal de eventuais leituras, estou em crer

<sup>13</sup> Cf. J. Esteves Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira – O seu pensamento político*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974, pp. 81-92.

<sup>14</sup> «La démocratie dégénère en ochlocracie toutes les fois que la constitution de l'état confie aux mêmes mains l'exercice de deux ou de plusieurs des quatre pouvoirs politiques, électoral, législatif, exécutif et judiciaire» (*Cours*, t. I, p. 34).

<sup>15</sup> «L'opinion d'un publiciste aussi illustre que M. Benjamin Constant a cet égard, est d'autant plus précieuse pour moi qu'ayant médité moi-même sur cet objet, j'étais parvenu aux mêmes résultats, à la seule différence près que ce même pouvoir me semble être inhérent à l'exercice des quatre autres, le législatif, l'exécutif, le judiciaire et l'électoral, tandis que M. Benjamin Constant le considère comme une panache de la royauté. Je lui ai donné le nom de pouvoir conservateur» – Silvestre Pinheiro Ferreira, *Cours de Droit Public Interne et Externe*, Paris, Rey & Gravier, 1830, t. I, p. 414.

que o ambiente francês, retardado, dos «ideólogos», por quem não nutria especial simpatia, também fosse atendido. Ao legalismo virtuoso, o autor português contrapõe um racionalismo utilitarista que vem de Condillac, de Helvetius, de Bentham e, enfim, de Condorcet. A simpatia por esta vítima revolucionária é inequívoca a tal ponto de o utilizar como epígrafe de uma das obras.

Mas há que entender o utilitarismo de Silvestre com cuidado. Alheio a puros princípios. Silvestre Pinheiro Ferreira mede, também, de um modo muito concreto, os actos pelos resultados a partir de uma escolha essencialmente livre:

«Lorsqu'il s'agit de prouver la justesse de l'épithète de juste, d'injuste, d'honnête ou de mal honnête, à une action libre, le seul moyen possible d'y parvenir consiste à examiner les suites que l'on doit attendre de cette action»<sup>16</sup>.

Não é estranho a este consequencialismo, aliás, em meu entender, a meditação aporética sobre a *liberdade* e a *vontade* que se nos depara na sua aprofundada especulação ética reavaliada, precisamente, durante a sua longa permanência em Paris. Em estreita correlação com a ontognosiologia que desenvolve, Silvestre Pinheiro Ferreira, ao distanciar-se de um sensualismo estrito, colado à faculdade passiva de sentir, opõe o que caracteriza de *força motriz*, expressão destinada a explicar o exercício activo da alma sobre o corpo. Assim, distinguirá as acções corpóreas das mentais. Se nas acções corpóreas se distingue o agente e o paciente, já não se passa a mesma coisa nas acções mentais. Não obstante se constatar a disposição do agente e do paciente nem sempre o possível efeito se produz e os espíritos na presença de muitos motivos «obram umas vezes por um, e outras vezes por outros desses motivos»<sup>17</sup>. Por isso são livres. Escolhem e optam. Mas, em todo o caso, como ir desta constatação ao seu fundamento? Para responder a esta aporia, Silvestre Pinheiro Ferreira assume uma atitude polémica relativamente aos que persistem num falsa definição de liberdade ou seja, o poder de agir ou não, segundo a nossa vontade. A liberdade seria a faculdade de nos determinarmos na presença de vários bens por aquele que nos agrada mais. Silvestre assume uma perspectiva diversa. A experiência de cada um atesta, pelo contrário, que na presença de vários motivos, ora optamos por um, ora por outro, sem se poder assinalar objecto algum externo que seja causa das nossas determinações.

<sup>16</sup> *Cours*, p. 89.

<sup>17</sup> *Ensaio sobre a Psicologia, Noções Elementares de Filosofia e outros escritos filosóficos*. Lisboa, IN-CM, 1989, p. 242.

Atento ao que sobre o assunto dissertaram os «ideólogos» Maine de Biran e Destutt de Tracy sobre a indiscernibilidade da liberdade e da vontade, do seu ponto de vista, as escolhas que fazemos como actos da nossa vontade podem considerar-se como «efeitos cuja razão reside na alma; ou como efeitos cuja razão existe nos corpos»<sup>18</sup>. Para Pinheiro Ferreira, apenas para a origem corpórea dos actos é preciso um maior cuidado de análise, já que, no que concerne às escolhas de natureza espiritual, elas se apresentam como acções livres.

Sem curar deste aspecto de maior fundamentalidade o que se pode extrair da reflexão dos autor das *Prelecções Filosóficas* é que, na procura de um fundamento para a acção, os respectivos móbeis configuram uma via algo teleológica que explica também, de certo modo, quer a sua confiança reflectida nos valores liberais, quer o distanciamento relativamente a posições providencialistas incompatíveis com o seu liberalismo axial. Descobre-se em suma, em Pinheiro Ferreira, um incontornável sentido de liberdade essencial como fim indissociável da vontade.

#### 4. Liberdade e Sociedade

No cerne da posição liberal de Silvestre Pinheiro Ferreira importará, ainda, ver, por fim, em que medida o seu pensamento social e o económico são tributários dos seus pressupostos políticos e éticos.

Avesso ao legalismo virtuoso de Rousseau, na busca de um máximo de felicidade possível, o homem é livre de se associar para enfrentar, entre outras vicissitudes, a concentração da propriedade que se acentuava na época em que esboça o *Projecto de Associação para a melhoria da Sorte das Classes Industriais* (1840) proposta que já fora antecedida de um projecto de *Banco de Socorro e Seguro Mútuo* (1836).

As ideias económicas de Silvestre Pinheiro Ferreira, sobretudo as que deu a lume em Paris, nomeadamente através de um extenso discurso preliminar à obra de Mac Culloch, referência didáctica incontornável de economia política na Europa daquele tempo (*Principles of Political Economy by Mr. McCulloch for the use of schools accompanied by a preliminary discourse by Mr. Pinheiro Ferreira*, Paris, Fain & Thunot, 1839) evidenciam, antes de mais, que o Estado não aparecerá como interventor ou regulador significativo em consonância, aliás, com

---

<sup>18</sup> Silvestre Pinheiro Ferreira, *Prelecções Filosóficas*, p. 254.

o projecto social associacionista, de iniciativa livre, mesmo que respeitador do enquadramento legal vigente. O resultado que se pretendia, quer do ponto de vista social, quer do ponto de vista económico, era a obtenção de uma distribuição em que cada um recebe consoante as suas obras e em que cada obra é paga conforme o seu mérito. Só aparentemente estamos no terreno de alguma utopia que o seu optimismo anti-maltusiano poderia reforçar<sup>19</sup>. O projecto não parece deixar de intuir um sentido de progresso em que a livre iniciativa se conjuga com o associacionismo tanto mais que havia, já, suficiente advertência sobre plausível conflituosidade como era bem demonstrado pela célebre obra de Eugène Buret, *De la Misère des Classes Labourieuses en France et en Angleterre* (1840), que, Pinheiro Ferreira, eventualmente, terá lido.

Dentro das condições de liberdade de indústria e de expressão (opinião), pedra de toque da sua confiança estruturalmente liberal, de representação efectiva e útil de interesses, de crença no progresso, na livre circulação de pessoas e bens, Silvestre Pinheiro Ferreira nunca perdeu de vista a perspectiva utilitarista perante os obstáculos à liberdade e uma leitura que não escamoteava o problema da igualdade.

De regresso à pátria, onde assiste à ascensão de Costa Cabral, na série de artigos que deu a público, alertará para a necessidade de dar resposta a um tempo de crise não só política mas, também, social, a nível nacional e europeu<sup>20</sup>. Era urgente viabilizar uma reforma do Estado aproximando as estruturas das realidades em consonância com um enquadramento constitucional que efectivamente constituísse. Era urgente, sobretudo, dinamizar a propriedade prestando atenção á sua função social.

Na perspectiva do pensador, que não era de ruptura e pretendia prevenir tensões ou comoções sociais, o seu discurso de liberdade bem pode situar-se entre o democratismo excessivo e a inoportável discricionariedade do poder. Os votos expressos nas últimas linhas da introdução ao tomo III do *Manual do Cidadão* são inequívocos quando afirma que pretende contribuir para que se

<sup>19</sup> Cf. José Esteves Pereira, *Introdução a Silvestre Pinheiro Ferreira, Textos Escolhidos de Economia Política e Social*, Lisboa, Banco de Portugal, 1996.

<sup>20</sup> Silvestre Pinheiro Ferreira foi adepto, no fim da sua vida, de um projecto europeu sobre o qual bastante meditou, de comunicação ferroviária como instrumento de um melhor relacionamento transnacional e de potencial unificação, sem alfândegas internas, destinada à fusão da Europa, em dois grandes ramos de uma só família, a oriental e a ocidental. Essa reflexão seria publicada, postumamente, na *Revista Popular*, em 1851.

funde em Portugal «o império da lei comum, da justiça e da liberdade, sobre as ruínas do poder absoluto, do privilégio e da anarquia»<sup>21</sup>.

Silvestre Pinheiro Ferreira morre em 1 de Julho de 1846, em ano de severa crise financeira, da revolta da Maria da Fonte, da queda de Costa Cabral e do início da Patuleia. Ainda conseguiu redigir um conjunto de úteis e frontais estudos sobre as inadiáveis reformas na administração da Fazenda Pública publicadas no periódico *A Revolução de Setembro* que haviam de motivar, significativamente, o jovem José Félix Henriques Nogueira, arauto do republicanismo e do socialismo.

---

<sup>21</sup> O tomo III do *Manual do Cidadão*, datado de Paris em 4 de Julho de 1834, tinha como desígnio apresentar um *Projecto de Código Geral de leis fundamentais e constitutivas para uma monarquia representativa*.

# JOSÉ DE SENA FREITAS E A LIBERDADE

José Eduardo Franco\*

“O espaço político em que se move Sena Freitas é sempre o espaço onde coexistem e se movimentam as duas cidades, a de Deus e a dos homens. Daí que as questões fundamentais que se põem digam respeito ao modo como se articulam e harmonizam os objectivos e os meios de cada uma dessas sociedades. É no quadro das doutrinas e políticas liberais de então que todas as interrogações e práticas interventivas adquirem pleno sentido e urgência”.

Luís Machado de Abreu

## **Sena Freitas no contexto do liberalismo**

A discussão em torno da ideia de liberdade nas suas diferentes acepções e aplicações ocupa, como tema central, boa parte dos debates do tempo do liberalismo e da I República. As figuras maiores do pensamento que representavam as várias correntes em concorrência e em confronto polémico produziram reflexão sobre a liberdade e o modo de entendê-la como valor a promover e a viver.

Da parte do sector católico, várias figuras entraram na arena desta discussão esgrimindo argumentos e produzindo obras sobre a sociedade liberal, a liberdade e o Estado.<sup>1</sup>

Entre esses nomes grandes do clero católico e do mundo religioso em geral destacou-se sobremaneira o mediático Padre Sena Freitas na segunda metade do século XIX e princípios do século XX. Sena Freitas destacou-se, quer favorecido pela mediatização das suas iniciativas e intervenções na imprensa, quer pelas ideias precursores e reflexões prospectivas, quer pela produtividade e capacidade

---

\* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias.

<sup>1</sup> Ver Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002.



de empreender obra no plano da comunicação social, da educação e da dinamização do catolicismo em favor da sua renovação e actualização.<sup>2</sup>

José Joaquim de Sena Freitas (1840-1913), nascido nos Açores, formou-se como padre lazarista (da Congregação da Missão ou Vicentinos) e afirmou-se como um activo missionário no Brasil, como um jornalista católico muito interventivo e promotor da chamada “Boa Imprensa”, como educador e fundador de colégios em Portugal e no Brasil preocupado com a educação da juventude e da mulher.

### Regeneração da sociedade e da Igreja pela educação

Pregador brilhante, Sena Freitas defendeu a necessidade e empenhou-se na construção de uma alta cultura católica capaz de ombrear com a poderosa cultura laica do seu tempo. Em grande medida perfilou-se como um precursor: precursor de uma educação mais avançada para o clero, precursor de uma nova e qualificada cultura católica aberta às novas disciplinas e áreas de saber, precursor de instituições de ensino e investigação para formar homens novos e pensadores com competências modernas; neste sentido, a ele se deve a sensibilização para a necessidade de ser criada em Portugal uma Universidade Católica mais de meio século antes de ela ser efectivamente fundada. Estas ideias estão patenteadas na publicação de uma obra que o celebrou: *A Alta Educação do Padre*.<sup>3</sup>

Em ordem a cumprir o seu ideário de fundo cristão em vista da construção de uma cultura qualificada por elites católicas bem preparadas e esclarecidas, esteve na base de diversas iniciativas para o efeito: a criação de órgãos de imprensa como o *Progresso Católico*, a criação de colégios católicos como o de Felgueiras no Norte de Portugal e de Jundiá no Estado de São Paulo. Mas não investiu apenas na cultura e na arte da palavra que fazia dele um pregador muito apreciado, mas também exprimiu preocupações sociais em ordem à regeneração da sociedade através da reabilitação das classes mais desfavorecidas que, em seu entender, deveria passar pela oferta de instrução e de solidariedade, que à época era traduzido pelo conceito de caridade dominante na linguagem católica. São notórias as suas preocupações no âmbito da educação feminina e na fundação

<sup>2</sup> Cf. Luís Machado de Abreu e José Eduardo Franco, *Dois exercícios de Ironia: 'Defesa da Carta Encíclica de Pio IX' de Antero de Quental e 'Contra dos Jesuítas' de Sena Freitas*, Lisboa, Prefácio, 2005, passim.

<sup>3</sup> Cf. *A Alta Educação do Padre de Sena Freitas e de John Lancaster Spalding*, Coordenação de Nova edição actualizada e do Estudo Crítico de José Eduardo Franco, Prefácio de D. Manuel Clemente, Colaboração de Elísio Gala e Paula Borges, Lisboa, Roma Editora, 2003.

de instituições de solidariedade como as Conferências de São Vicente de Paulo dedicadas ao combate à pobreza física e espiritual.

Como homem da palavra, hábil em manejá-la tanto na sua forma escrita como falada, este padre vicentino (que depois se tornou, no fim da sua vida, cónego do Patriarcado de Lisboa), entrou em grandes polémicas com figuras literárias importantes do seu tempo. O caso mais sonante foi a refutação da demolidora obra anticatólica de Guerra Junqueiro intitulada *Velhice do Padre Eterno*, contraditada por Sena Freitas com uma *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*.<sup>4</sup>

### Transformação das mentalidades pela cultura e pela literatura

O Padre Sena Freitas sonhou constituir um escol de escritores católicos de alto nível que criassem o que ele chamou de “romance cristão” ou uma literatura cristã, a fim de contrabalançar a proliferação do romance laico e anticlerical que ganhava terreno e contribuía imenso para denegrir a imagem da Igreja e do seu clero. Ele mesmo fez uma tentativa para contribuir para esse projecto com a produção de uma obra literária chamada *Tenda do Mestre Lucas* e pela escrita de poesia.

Repartindo a sua vida entre Portugal e o Brasil, Sena Freitas conviveu com figuras relevantes da cultura e da literatura, da política e do teatro com quem estabeleceu redes intelectuais importantes. Nutriu uma grande admiração por Camilo Castelo Branco com quem se relacionou de perto e com quem se correspondeu, tendo sido responsável por escrever a primeira obra biográfica sobre aquele grande escritor do século XX a que deu o título *Retrato de Camilo*.<sup>5</sup>

Escritor compulsivo, exímio na arte de condensar pensamento e ideias em palavras, Sena Freitas era muito lido e muito solicitado para escrever nos jornais da sua época desde o *Progresso Católico* até ao *Diário de Notícias*. As suas muitas centenas de artigos que espalhou pela imprensa portuguesa e brasileira versam sobre os grandes temas da cultura católica e laica, sobre grandes debates sociais, científicos e político do seu tempo e sobre a relação da Igreja com a sociedade e o seu progresso.

<sup>4</sup> Para um conhecimento global e actualizado sobre este intelectual católico, ver o livro de estudos: *Homem de Palavra: Padre Sena Freitas, trajectos, contextos, perfis, estudos, inéditos, autobiografia*. Coordenação e apresentação de Luís Machado de Abreu, José Eduardo Franco, Jorge Croce Rivera e Annabela Rita, Prefácio de Professor Doutor Manuel Clemente, Lisboa, Roma Editora, 2008.

<sup>5</sup> Cf. Sena Freitas, *Perfil de Camilo*, Prefácio de Annabela Rita, Porto, Edições Caixotim, 2005.

## Valorização do progresso científico e pedagógico

Interessou-o especialmente o progresso da ciência. Olhou com bons olhos os seus benefícios, mas questionou a relação conflituosa da ciência com a religião, praticada no seu tempo pelos cientistas de filiação laica. Para melhor discutir e demonstrar que a ciência não era incompatível com a fé, como muitos queriam fazer crer, Sena Freitas entendeu ser importante estudar as novas teorias científicas no berço onde nasceram e eram ensinadas. Para o efeito foi estudar o evolucionismo darwiniano para Londres, bem como aprofundou os seus conhecimentos sobre o positivismo. Mais informado e esclarecido sobre os fundamentos científicos destas novas teorias que abalavam a Teologia, a Antropologia e a Filosofia da História clássicas, escreveu para fazer o ponto da situação da ciência contemporânea e debater os problemas levantados por esta à doutrina católica.

Amante do estudo e das viagens, olha a sociedade do progresso que era a sociedade do seu tempo com entusiasmo. Canta o progresso e procura oferecer uma visão cristã do mesmo tendo sempre em mira apologética as correntes materialistas e anticatólicas que olhavam o desenvolvimento científico e tecnológico de outro modo. A teoria do evolucionismo acaba por ser compreendida e de algum modo aceite por Sena Freitas, mas coadunando-a com a doutrina criacionista cristã. Em vez de um princípio de acaso como estando na origem de toda a evolução, como defendia a cientismo materialista, o Padre Sena Freitas aceita o evolucionismo tendo como princípio propulsor um desígnio divino inteligente que teria programado o processo evolutivo numa linha ascendente de diversificação e complexização da vida até chegar ao Homem como ser mais complexo, mais perfeito e mais parecido como Criador. Escreve assim num texto que escreve sobre “O progresso pela Telegrafia”:

“Nas obras da natureza como nas do homem a evolução parece ser o seu carácter dominante. Poderia dizer-se que uma lei analógica em ambas as dirige neste sentido. Desde o oxigénio e o carbono até ao granito e ao basalto, desde o mineral até ao feto, à valisnéria e à rosa; desde esta aos primeiros ensaios de movimento zoófito, na anémone, na madrépora, e destas até às organizações superiores, até ao cavalo, ao leão, ao símia, ao homem, a escala ascendente, o desenvolvimento evolutivo é perfeitamente acentuado, e, portanto, a evolução entra incontestavelmente no plano do Criador, ao exame analítico, mesmo assaz superficial, da sua obra cósmica. Ora, evolução semelhante se realizar, e se tem realizado, desde o ciclo pré-histórico (mais ou menos lentamente) nos labores humanos. Semelhante, digo, mas

não idêntica. Na natureza nota-se uma intenção constante de ir subindo do mais simples ao mais composto, uma intenção de complicação progressiva na formação dos indivíduos, das espécies e séries, e em suma, dos reinos que constituem a criação integral. Mas cada indivíduo dessas espécies é perfeito em si”.<sup>6</sup>

Neste voo de pássaro sobre o pensamento de Sena Freitas, importa destacar o ideário de modernização e actualização da Igreja prosseguido por Sena Freitas, que visava adaptá-la e prepará-la para responder aos desafios dos novos tempos. Desse ideário constava o projecto de modernização da educação do clero a partir da renovação dos currículos dos seminários, como defendeu na obra pedagógica fundamental que encimou com o título já referido *A Alta Educação do Padre*. Defendia a qualificação da vocação sacerdotal pelo estudo aprofundado não só das ciências sacras (Teologia, Exegese, Direito Canónico, Pastoral), mas também, e numa perspectiva interdisciplinar, as ciências ditas profanas e entre elas as novas ciências e línguas modernas. Esta revolução curricular seria decisiva para capacitar o padre no plano intelectual e científico de modo a colocá-lo à altura dos grandes debates e questões que preocupavam a sociedade contemporânea. O padre ignorante, o padre deselegante, o padre que não eram coerente com a palavra que proclamava, prestava um mau serviço ao Evangelho. Era preciso criar um novo perfil de padre e até de bispo como defendeu noutro opúsculo ousado de crítica ao episcopado português (acomodado, absentista e pouco preocupado pastoralmente), que intitulou *Os nossos bispos do Continente*.

## O gosto pela viagem e a paixão pelo progresso humano

Ávido de conhecimento, Sena Freitas foi um amante de viagens e cantou o progresso moderno que permitiu a desenvolvimento tecnológico dos transportes. E deixou-nos, de facto, belas páginas de literatura de viagem que descrevem os seus périplos pelo Norte de África, Médio Oriente, Mediterrâneo, Grécia e Turquia, pelos Países do Centro e do Norte da Europa e pela América do Sul. As viagens eram para ele, além de uma extraordinária forma de conhecimento, uma maneira, como costumava dizer, de desintoxicação dos problemas do nosso país sempre em crise, que alargava horizontes e dava uma compreensão larga da

<sup>6</sup> *Padre José Joaquim de Sena Freitas: Antologia*, Selecção, introdução e fixação dos textos de Vanda Anastácio, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2008, p. 289.

diversidade de culturas, de raças, de comportamentos que coloria o fenómeno humano, permitindo, no fundo, contemplar a grandeza vária da criação divina. A cultura adquirida nestas suas “viagens filosóficas” imprimiu-lhe uma significativa abertura cultural e uma nova sensibilidade na compreensão e diálogo com o Outro religioso e civilizacional que transparece nos seus escritos.

Preocupado com a situação política em Portugal marcada pelas polémicas anticatólicas e pela legislação hostil à presença e acção das ordens religiosas, perpassam nos seus escritos de viagens o lamento pela experiência de intolerância conhecida e vivida pelo autor nos países de maioria católica, nomeadamente nos países ibéricos. Na Inglaterra anglicana tece um encómio rasgado à “liberdade real de que gozam os seus habitantes de modo peculiar no exercício dos seus cultos respectivos”. Ali “o Estado apenas exige o cumprimento das leis civis, como base e condição da ordem pública”<sup>7</sup>. Apesar do seu anglicanismo historicamente refractário ao catolicismo romano ser a confissão religiosa oficial da monarquia inglesa, é um “governo tão liberal e emancipado de preconceitos sectários, que chega a encarregar expressamente os missionários católicos da «associação dos padres italianos» de visitar as cadeias da capital, a fim de que ali promovam a moralidade e a perfeita reabilitação dos criminosos”<sup>8</sup>.

Como congreganista que era, destaca, com regozijo, que a maioria das ordens e congregações religiosas católicas, “principalmente do sexo masculino” (aquelas que mais reprimidas foram em Portugal pelas leis anticongreganistas), estão “representadas em toda a Inglaterra, nomeadamente em Londres”. Salienta naquele país protestante o facto de existir efectivamente “toda a liberdade de associação, todo o respeito pela personalidade humana na esfera dos seus inalienáveis direitos de convivência (...), eis a nota ou a feição predominante da política interna do governo inglês”<sup>9</sup>.

Observa que a religião, os religiosos, os padres e as freiras podem calcorrar livremente as ruas, podem associar-se e fazer a sua propaganda ao lado de outras correntes de sinal ideológico ou religioso diverso, sem serem constrangidas por proibições ou insultos públicos. Naquela que era considerada uma das sociedades mais evoluídas da Europa “todas as liberdades individuais vivem, se agitam, se expandem, ao sol de uma constituição liberal, néscia de pánicos de

<sup>7</sup> Idem, *Observações críticas e descrições de viagem*, vol. II, Rio de Janeiro, Companhia Impressora, 1891, p. 103.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 105.

uma política tacanha”<sup>10</sup>. Descontando aquela que o autor apelida de “nefanda e ignóbil” política externa inglesa no que concerne à ambição ilimitada que a move, não tem receio em apodar o governo britânico e a sua gestão do social de modelares. Política que poderia “servir de protótipo em quase tudo à de muitas nações”. E ajunta a este “quase tudo” o ataque que tem feito ao “cancro do pauperismo e do morgadio” que ali teve um grande enraizamento. E não podia deixar de concluir neste seu excursão londrino, que a sociedade inglesa lá por tolerar religiosos nas suas multímodas expressões e confessionalidades não deixa de ser uma das sociedades mais progressivas da Europa. Pretende liquidar assim com o exemplo inglês o argumento angular da propaganda laica e anticatólica muito na moda segundo a qual a religião era o grande obstáculo do progresso e da modernidade. Em apoio desta contra-tese avoca o que se passava também nos Estados Unidos da América que tinha uma sociedade em extraordinário crescimento material e social, onde “todas as corporações religiosas gozam da mais completa liberdade”<sup>11</sup>. Com o mesmo intuito destaca, nos textos literários sobre as suas viagens, o respeito social e a tolerância discreta que encontrou em países de maioria protestante, de modo particular a Suíça, a Holanda e a Alemanha<sup>12</sup>.

## A Igreja e a defesa da liberdade

Comprometido com a Igreja a que servia e se apresentava como defensor, Sena Freitas intitulou-se paladino da liberdade para refutar aqueles que acusavam a Igreja de ser inimiga deste valor-pilar do modelo social do tempo do liberalismo. Ao mesmo tempo vai compor uma apologia da Igreja e do cristianismo como promotores de uma ideia avançada de liberdade para o homem, aliás, na linha do que fizeram outros destacados intelectuais católicos do tempo, como é o caso daquele que foi fundador e primeiro ministro do Ministério da Instrução Pública em Portugal, António Costa.<sup>13</sup>

Entre os vários textos de Sena Freitas onde a questão da liberdade é trazida à colação, cumpre-nos aqui seleccionar para análise um deles que resume bem

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>12</sup> Cf. Idem, *Por água e terra*, Lisboa, Empreza de História de Portugal, 1903, *passim*.

<sup>13</sup> Cf. Medina de Gouveia, “D. António da Costa, o cristianismo e o progresso: I – Percurso pedagógico e político”, in *Brotéria*, vol. 158, Lisboa, 2004, pp. 353-363 e 461-478.

o seu pensamento sobre este tema articulado com a relação da Igreja em que milita com a afirmação liberal deste valor angular da sociedade liberal. Trata-se precisamente do texto que serviu de base a uma conferência pronunciada perante a Associação Católica de Braga com o título “A Igreja perante a liberdade”. Partindo do mote apresentado em exórdio interrogativo “A Igreja inimiga da liberdade?”, Sena Freitas procura demonstrar que a verdadeira liberdade está do lado da Igreja, tendo por fonte o próprio Jesus Cristo, fundador do Cristianismo. Começa por salientar que esta acusação lançada pelas correntes laicais contra a Igreja era uma contradição:

“Contra-senso! Como pode odiá-la ou repeli-la, se a liberdade é realmente filha sua? Como... se perseguir a liberdade é perseguir-se a si, pois a liberdade é o ambiente único em que pode viver a Igreja. Quem diz Igreja, diz cristianismo, do qual ela é a forma concreta; quem diz cristianismo diz Cristo, e Cristo Jesus foi o iniciador da liberdade individual e social, tomada na sua significação moderna, elevada, filosófica; o dador divino da Carta de emancipação do homem e das sociedades, que, pelo decurso de 4000 anos haviam jazido em uma tutela civil tão ignóbil como esterilizadora”.<sup>14</sup>

Defendendo o axioma da antropologia cristã como aquela que mais liberdade trouxe ao homem, lança-se na crítica à construção do Estado como uma estrutura toda-poderosa que foi deificada e se tornou fonte de tirania e de ataques às liberdades individuais e colectivas:

“Todos sabem que à suprema razão do Estado era sacrificado o cidadão, o qual não passava de um maquinismo que o Estado-Deus movia em todas as direcções conforme lhe aprazia, até que, segundo o dizer de Gioberti, o homem, sob o bafejo libertador da doutrina evangelizadora pela Igreja, foi alevantado à plana de uma personalidade autónoma e a humanidade à plana de uma grande família de irmãos.”

Procurando desbravar as linhas de influência de fundo e na longa duração de modelagem civilizacional, Sena Freitas avança com a prova tirada de uma espécie de geovisão da maior ou menor influência social do cristianismo:

“E se quereis uma prova disso, flagrante de verdade e de actualidade, é que nas nações onde a influência do cristianismo escasseia ou é nula, a liberdade do indivíduo e da família são exploradas pelo Estado e para o Estado por leis tão injustas como arbitrarias. Dizer-se,

<sup>14</sup> *Padre José Joaquim de Sena Freitas: Antologia*, op. cit., pp. 103-104.

portanto, que a Igreja é contrária à liberdade não é só um erro lógico, é ainda um erro histórico. É filha sua, repito, não pode enjeitá-la.”<sup>15</sup>

Assim sendo, depois de ter procurado repor a autoria da inspiração primeira de uma liberdade mais plena no plano antropológico, sociológico e até político, Sena Freitas, ensaia a clarificação e precisão dos conceitos.

Considera que prepondera muita confusão em torno do uso do conceito de liberdade. Mais confusão do que clareza em torno da ideia do que afirma ser a verdadeira liberdade. Primeiramente tenta fazer uma aproximação do que pensa ser a liberdade pela negativa, pelo que a liberdade não é. Para Sena Freitas liberdade não é libertinagem, dar azo à satisfação de todos os apetites: “Isso chama-se desenfreamento e não tem outro nome”. A liberdade é acção humana realizada em harmonia pela lei natural, pela lei divina e pelo Direito. Por isso, a liberdade que defende é aquela que, segundo o autor, a Igreja patrocina: “A liberdade de direito contra a liberdade de facto”. Equaciona assim a ideia de liberdade com a ideia de harmonia e de ordem particular e universal. Esta ideia de liberdade é tutelada pela Igreja e pretende defender o homem de si própria e do resvalar na tirania:

“Moderadora incorruptível dos povos, ela busca travar o carro social, quando este se lança a todo o correr, por fora dos carris da ordem, através dos algares e desfiladeiros. A liberdade é uma lei do mundo metafísico, toda a lei é uma fórmula da harmonia e toda a harmonia um facto da ordem universal”.<sup>16</sup>

Portanto, reconhecendo que só ao homem foi dado uma liberdade sem limites, ao mesmo homem foi conferida o sentido da ético, a inteligência moral para enquadrar o exercício da liberdade em favor do crescimento no respeito pelos limites do que é humanizante contra as “aberrações” desfiguradoras do humano.

As acusações de tirania do poder religioso lançadas pelos adversários da Igreja são devolvidas, neste debate em torno da liberdade, contra os que proíbem o exercício social dos religiosos e contra os que desejam a erradicação total da religião não só da esfera pública como, de forma mais radical, do foro mais íntimo da consciência humana.

Com base nos sintomas da experiência presente, e daí extraindo análises prospectivas, entende que os novos projectos de sociedade de fundamento mate-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 105.



rialista e ateu acarretarão novas tiranias determinísticas que constituirão atentados contra a liberdade defendida pela antropologia cristã. Por isso vê a Igreja como “a salvadora única da liberdade negada até inclusivamente na sua raiz psicológica”.<sup>17</sup>

Distingue, para tal efeito, a Igreja na sua aparência exterior, nos seus compromissos históricos, no seu envolvimento mundano que sobressai na espuma do tempo, para chamar a atenção para a Igreja na sua profundidade, doutrina mais genuína e sentido:

“A Igreja de Jesus Cristo é assim. O observador superficial pode julgá-la oposta à liberdade e ao progresso dos povos e sacudir sobre ela a harpa do insulto, mas ao estudá-la mais de perto e mais a fundo, admira-a, e é obrigado a reconhecer que é ela a suprema garantia da ordem social, ou para concluir pela magnífica frase de São Paulo, que é ela «a coluna e o firmamento da verdade»”.<sup>18</sup>

## Conclusões

O debate em torno da liberdade, no tempo de Sena Freitas, estava indissociavelmente marcado pelas abordagens polemizantes em função da perspectiva ideológica em que cada intelectual se inscrevia. Como figura mais visível na imprensa do tempo enquanto paladino da defesa da Igreja e de uma Igreja que ele também crítica e apela para que se actualize, Sena Freitas vem propor uma revisão do conceito de liberdade e de uma liberdade que seja consentânea com o alicerce ontológico da liberdade como valor cristão mais abrangente e complexo.

Apesar de situado de um dos lados da barricada da discussão em torno da liberdade, acabou por contribuir para desvincular a Igreja ou a sua ideia de Igreja ideal de um regime, de uma dada sociedade, e apresentá-la como realidade intemporal ou sobre-temporal, onde a mesma Igreja experimentou realmente a luta pela liberdade e a sua carência, como também fez a experiência de estar do lado do poder e de ter sido legitimadora de modelos políticos e sociais. Agora no período do liberalismo volta a experimentar em algumas das suas instituições mais internacionais e em alguns campos da sua implantação social, a experiência da hostilidade, da rejeição, da perseguição.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 110.

O tempo do liberalismo e da república constituiu, pois, uma nova etapa na história da Igreja, que em confronto com as novas correntes secularizantes<sup>19</sup> fundadas numa determinada ideia de liberdade puseram em causa, combateram e coarctaram o espaço de onnipresença da Igreja nas sociedades herdeiras do modelo de cristandade. Esta experiência de rejeição na deriva secularizante acaba por tornar-se um momento importante para a Igreja repensar-se e rever os seus modelos de relação com os poderes e de presença social como um actor entre outros actores com grande capacidade de influência.

Sena Freitas é uma das grandes e mais lúcidas vozes, especialmente, a partir do pontificado de Leão XIII e a sua política de aconselhamento a uma relação de maior cooperação com os novos regimes e modelos de sociedade, que vem defender uma Igreja livre e paladina de uma relação livre, respeitadora e respeitada com as realidades temporais do chamado século e com a nova situação política e social.

Nesse período de reequacionamento do lugar e da posição da Igreja na sociedade em processo acentuado de secularização, se deve situar e compreender o pensamento de Sena Freitas em torno da ideia liberdade, conceito que defende e que pretende que seja olhado de forma cristã.

Do ponto de vista político, para finalizar, sabe-se que Sena Freitas conviveu, nas suas viagens e estadias pelo Brasil, com os círculos republicanos por quem parece ter mostrado simpatia. Com efeito, como republicano se declara Sena Freitas, e diz ser esta a forma política que mais lhe merece simpatia. Esta tomada de posição em termos de regime, é escrita em 1901 anos antes de se dar a vitoriosa revolução republicana de 1910.<sup>20</sup> Todavia esclarece que defende um regime republicano de perfil diferente daquele que era propugnado pelos propagandistas republicanos do seu tempo:

“Eu, desde que entrei a pensar em política e a entender algo dessa cousa tão séria e tão transcendente, simpatizei preferentemente com a forma republicana. Hoje que já conto com 60 anos, continuo a ser republicano como em todo o meu passado. Sou-o, porém, de mim para mim, no campo da doutrina, porque como partido, sabe-se a que está reduzido cá por casa o republicanismo e quais as suas tendências dissolventes.”<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Sobre a problemática da secularização ver Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*, Coimbra, Almedina, 2006.

<sup>20</sup> Sobre o Republicanismo ver a recente obra de estudos actualizados, coordenada por Ernesto Castro Leal, *Republicanism, Socialismo, Democracia*, Lisboa, Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010.

<sup>21</sup> Sena Freitas, *Quem são os Verdadeiros Reaccionários. A propósito da Questão sobre as Congregações Religiosas*, 2ª ed., Coimbra, França Amado, 1901, p. 15.

Sena Freitas deixou Portugal na sequência da revolução republicana de 1910, passando a residir no Rio de Janeiro, onde veio a morrer em 1913 quando escrevia a sua autobiografia que deixou inconclusa. A sua vida grande e rica em palavras e realizações deixou na memória a imagem de um intrépido apóstolo da palavra, revelando um ousado espírito crítico. O Padre Sena Freitas, de facto, pela pena e pela capacidade de ler os sinais dos tempos com lucidez, apostou na actualização da mensagem da Igreja e procurou conferir-lhe um rosto mais progressivo.

Homem inquieto de espírito investigativo, detentor de uma inteligência notável e de capacidade de criação de redes inabitual, Sena Freitas deixou uma marca de inovação e de desejo de mudança na sociedade numa sua época de polémicas e contestações, mas também de muito inconformismo em relação à sua Igreja Católica, onde ele não teve medo, sempre fiel às suas convicções, de denunciar comodismos e exigir renovação e maior fidelidade à doutrina de Cristo. Situado no seu campo ideológico próprio, o seu intenso labor intelectual e o seu contributo não pode deixar de ser olhado como um importante exercício de liberdade e em favor de uma maior, mais completa e mais autêntica liberdade em Portugal.

# ARISTIDES MOREIRA DA MOTA E A LIBERDADE

Carlos Cordeiro\*

“Uma nação na qual entre o governo e os indivíduos se não interpõe uma hierarquia de instituições locais, com direitos garantidos, é uma nação em que campeia o despotismo, por melhor que se disfarce sob aparências de liberdade e democracia”<sup>1</sup>.

## 1. Introdução

Quando me foi proposta a participação neste Seminário para apresentar comunicação sobre uma personalidade açoriana que, em termos de doutrina política, perfilhasse os ideais da Liberdade ou da República, pensei imediatamente em Aristides Moreira da Mota<sup>2</sup>. Tratava-se, no fundo, de destacar a fundamentação e legitimação da autonomia dos Açores, de que foi um dos principais teóricos, nos ideais de Liberdade.

Nascido em Ponta Delgada, em 1855, em 1875 Aristides Moreira da Mota inicia os seus estudos em Coimbra, cursando Direito, apesar de considerar o

---

\* Centro de Estudos Gaspar Frutuoso do Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade dos Açores e Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX (CEIS20) da Universidade de Coimbra.

<sup>1</sup> Aristides Moreira da Mota, “Autonomia administrativa dos Açores. Campanha de propaganda em 1893”. Reprodução de artigos publicados in *Autonomia dos Açores*, Ponta Delgada, S. Miguel, Açores, Typ. Commercial, 1905, p. 84.

<sup>2</sup> Para uma visão sintética da sua biografia, consulte-se António Augusto Riley da Mota, *Aristides Moreira da Mota. Advogado, Professor, Político: notas biográficas*, Ponta Delgada, Jornal de Cultura, [s.d.] (1.ª edição de 1952). V., ainda, entre outros, Carlos Cordeiro, “Liberalismo e Descentralização: a intervenção de Aristides Moreira da Mota”, in *Atlântida – Ciências Sociais*, 1, Angra do Heroísmo, Instituto Açoriano de Cultura, 1987; idem, “Introdução”, in Aristides Moreira da Mota, “Autonomia administrativa dos Açores. Campanha de propaganda em 1893”. Reprodução de artigos publicados in *Autonomia dos Açores*, 2.ª edição, Ponta Delgada, Jornal de Cultura, 1995 (1.ª edição de 1905). Como figura central do movimento autonomista de finais do século XIX, é já relativamente vasta a bibliografia que se refere à intervenção de Aristides Moreira da Mota na cena política açoriana da época. Destaque-se José Guilherme Reis Leite, *Política e Administração nos Açores de 1890 a 1910. O 1.º Movimento autonómico*, Ponta Delgada, Jornal de Cultura, 1995, Maria Isabel João, *Economia, Sociedade e Movimentos autonomistas*, Lisboa, Edições Cosmos, 1991.

Direito “eivado de subtilezas e sofismas”, que não se aplicava para “esclarecer os factos” e conduzindo “irremediavelmente à política” de que, então, tinha uma visão profundamente pessimista<sup>3</sup>. Mesmo com esta visão negativa relativamente ao curso, alcançou o grau de bacharel em Direito, *nemine discrepante*<sup>4</sup>.

No período em que estudou, pontificava, como professor de Direito Administrativo, Manuel Emídio Garcia, um dos introdutores do positivismo em Portugal e que tinha em Aristides da Mota um dos seus fervorosos seguidores. Segundo Trindade Coelho, os dois irmãos, Dinis e Aristides da Mota, integravam o “grupo de sábios”, todos “pelo último figurino positivista” do “Olimpo literário” de Coimbra, o Café Lusitano<sup>5</sup>. Aristides da Mota estudara mesmo, segundo informa ao seu amigo e confidente Luís de Magalhães, 6 grossos volumes da obra de Augusto Comte. Regressado a S. Miguel, ingressa nas hostes republicanas, colaborando n’*A República Federal*, tendo sido, igualmente, presidente das comissões dos centenários de Camões e Pombal.

Cedo abandona o positivismo como filosofia:

“O positivismo é um edifício que tem sólidas paredes mas que não tem tecto [...]. Pode ser uma filosofia das ciências, o que ele não é é uma Filosofia. [...] Não é uma Filosofia, porque não compreende a crítica do conhecimento e é nela que se encontrará talvez todo o universo!”<sup>6</sup>.

Ainda durante essa década de Oitenta, iremos deparar-nos com um Aristides da Mota decadentista, profundamente céptico sobre o futuro da nação e da Humanidade, referindo-se amiúde aos seus amigos Luís de Magalhães, Antero de Quental e Oliveira Martins<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> V. António Augusto Riley da Mota, *ob. cit.*, p. 29. Era também um grande crítico da Universidade: “Um estudante que segue à risca o ensino universitário, que partilha as ideias que ele pretende inocular, que se sujeita aos métodos de investigação e demonstração científica que nele se usa torna-se sem dúvida altamente recomendável ao corpo catedrático. Se eu tivesse por bom aquele ensino, por verdadeiros aqueles métodos, por demonstradas as doutrinas a que eles conduzem, não só me teria sujeitado a eles, mas até consideraria como uma honra o ter diplomas públicos com que comprovasse a distinção com que os seguis. [...] O meu antagonismo com a Universidade tem sido consciencioso e sistemático desde o 2.º ano” (pp. 32, 35-36).

<sup>4</sup> Idem, *ibidem*, p. 38.

<sup>5</sup> Trindade Coelho, *In Illo Tempore, Estudantes. Lentes e futricas*, Paris-Lisboa, Livraria Aillaud & C.ia, 1902, pp. 149-150.

<sup>6</sup> *Carta de Aristides Moreira da Mota a Luís de Magalhães*, Ponta Delgada, 1888, Novembro, 11. Biblioteca Nacional de Portugal, E2 (Espólio de Luís de Magalhães).

<sup>7</sup> Sobre as amizades de Aristides Moreira da Mota e, sobretudo, as suas referências a Antero de Quental e a Oliveira Martins, v. Catarina Pacheco Teixeira, *Aristides Moreira da Mota. Da luta pela autonomia à “morte” para a política (1855-1908)*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais, 2006 (tese de mestrado policopiada).

## 2. Liberdade e autonomia

A política que, como vimos, abominara enquanto estudante em Coimbra irá despertar-lhe interesse depois de regressar aos Açores. Primeiro, ainda nos anos Oitenta, como presidente da Câmara Municipal de Ponta Delgada; depois, em 1890 e em 1892, como deputado pelo Partido Regenerador. Nessa época, fervoroso admirador de Oliveira Martins, criticava a vida parlamentar e a intervenção dos partidos na condução dos destinos nacionais e acreditava na ideia da “revolução de cima para baixo” para não acontecer uma “de baixo para cima”. Mas a vida parlamentar, afinal, não o entusiasmara<sup>8</sup> e levá-lo-ia mesmo a encetar uma inflexão no seu percurso político. Numa carta ao seu amigo Luís de Magalhães dizia:

“Vou continuar a interessar-me pelas coisas da minha terra, contribuir com tudo o que lá possa para que ela goze de uma paz doce e fecunda, alheia a intrigas da política, às dissensões de partidos que tão prejudiciais são para todos”<sup>9</sup>.

Assim, e como relator do projecto de lei sobre o contrato com uma companhia inglesa para o lançamento do cabo submarino, que passaria pelos Açores, afirmava-se já então como importante defensor dos interesses das ilhas, considerando que, na distribuição dos encargos e dos investimentos públicos, os Açores eram sempre prejudicados<sup>10</sup>. Analisando a perspectiva do deputado Manuel de Arriaga de que aquela concessão seria perigosa, já que as “extraordinárias e vergonhosas concessões” feitas à “implacável exploradora” de Portugal podiam conduzir mesmo à separação dos Açores relativamente a Portugal, Aristides da Mota será implacável na resposta ao seu conterrâneo:

<sup>8</sup> Não participou nos trabalhos parlamentares até ao fim da sessão legislativa de 1890, não regressou em 1891. Só retomou o seu assento parlamentar quando, em Janeiro de 1892, foi nomeado o governo chefiado por José Dias Ferreira em que o seu amigo Oliveira Martins assumira a pasta da Fazenda. Cf. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 15 de Fevereiro de 1892, p. 14. Refira-se que, ainda em 1886, Aristides da Mota confessara ao seu amigo Luís de Magalhães que não teria a menor dúvida em acompanhar Oliveira Martins na eventualidade de ele vir a desempenhar protagonismo político: “não teria [...] a menor dúvida em acompanhar o Oliveira Martins porque considero as suas doutrinas político-económicas como fundamentadas, oportunas e eficazes e tenho uma grande confiança no seu carácter e na sua vontade”. *Carta de Aristides Moreira da Mota a Luís de Magalhães*, Ponta Delgada, 1886, Agosto, 31. Biblioteca Nacional de Portugal, E2 (Espólio de Luís de Magalhães).

<sup>9</sup> *Carta de Aristides Moreira da Mota a Luís de Magalhães*, Lisboa, 1892, Abril, 2. Biblioteca Nacional de Portugal, E2 (Espólio de Luís de Magalhães). Uma vez que as cartas que citaremos são todas dirigidas a Luís de Magalhães, passaremos somente a indicar a data.

<sup>10</sup> “Parecer da Comissão de Obras Públicas sobre o projecto de contrato provisório entre o governo e a «Telegraph Construction and Maintenance» para a ligação de Portugal com o arquipélago dos Açores por um cabo telegráfico submarino”, in *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 28 de Março de 1892, pp. 29-30.

“O Sr. Manuel de Arriaga: Os conflitos aparecem agora com a questão de Marrocos. A ideia de Inglaterra é concentrar nas ilhas todas as comunicações do pensamento e as manifestações de força. É uma questão de política internacional.

O Sr. Aristides Moreira da Mota: o ilustre deputado tem uma fantasia extraordinária, não desmerece das suas boas tradições de poeta, mas permita-me S. Exa. que eu lhe diga, que se realmente os Açores são um ponto estratégico que Inglaterra pretende possuir, nem os Açores se pescam à linha, nem o cabo submarino influi em que ela ofaça.

O sr. Manuel de Arriaga: Mas trata-se da concentração da corrente de pensamento...

O sr. Aristides Moreira da Mota: É a tal pesca à linha de que eu falava”<sup>11</sup>.

Mas seria, realmente, a defesa da autonomia que o acompanharia, como uma espécie de cruzada cívica, ao longo de toda a vida.

De facto, na sessão de 31 de Março de 1893, enviou para a mesa da Câmara dos Deputados um projecto de lei concedendo às juntas gerais do arquipélago açoriano “atribuições gerais e especiais para a organização dos serviços públicos nos seus respectivos distritos e regulando as relações políticas e fiscais daquele arquipélago com a Metrópole”<sup>12</sup>.

Não iremos aqui analisar o projecto de Aristides da Mota, salientando-se, entretanto, o facto de ultrapassar a simples descentralização administrativa para se situar já numa perspectiva de autonomia política, em virtude de, logo no art.º 1.º se atribuir às juntas gerais dos distritos açorianos competências para “deliberar definitivamente sobre tudo o que não [fosse] das atribuições dos poderes políticos do Estado, [...] e sobre tudo o que não [fosse] ofensivo dos direitos políticos e individuais dos cidadãos, bem como das leis que regula[vam] o recrutamento e serviço militar, a emigração e o recenseamento eleitoral”. Além disso, considerava-se como “leis gerais do país” as leis vigentes, desde que não contrariassem as deliberações das juntas gerais tomadas no exercício das funções definidas no projecto<sup>13</sup>. Além disso, as propostas ou projectos de lei que tivessem que ser aplicadas aos Açores ou em que os Açores fossem interessados seriam discutidos por uma comissão, em cada uma das câmaras das cortes, “composta [...] por deputados e pares do reino eleitos pelos Açores e de um número igual de pares ou deputados continentais”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 30 de Março de 1892, p. 16.

<sup>12</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 31 de Março de 1893. O projecto foi publicado no *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 1 de Abril de 1892, pp. 2-4.

<sup>13</sup> Art.º 10.º

<sup>14</sup> Art.º 14.º

No preâmbulo, a autonomia é fundamentada a partir da consideração das realidades geográficas e seu impacte na vida das populações, o que, conjugado com o influxo da história, teria conferido ao povo dos Açores “hábitos de vida material e moral, um modo de ser da consciência individual e colectiva, sensivelmente diferentes dos da população portuguesa do continente”<sup>15</sup>, ou seja, uma identidade própria. Além disso, as autonomias locais seriam favoráveis “à educação dos cidadãos, ao desenvolvimento da riqueza, à fecunda aplicação das receitas públicas” e essenciais para “acendrar o patriotismo e o amor da liberdade”<sup>16</sup>.

Este projecto enquadrava-se, notoriamente, nos seus ideais federalistas, mas não chegou a ser discutido na Câmara dos Deputados que, entretanto, seria dissolvida.

No seu regresso a Ponta Delgada, Aristides da Mota integraria o movimento autonomista que se ia desenvolvendo, sobretudo no distrito de Ponta Delgada, e não mais – até ao fim da vida – deixaria de se afirmar como um dos principais teóricos e doutrinários da autonomia dos Açores, integrando-a nos princípios demoliberais.

Em Março de 1893, no âmbito da propaganda autonomista, surgiu, em Ponta Delgada, o semanário *Autonomia dos Açores*, que, até Dezembro desse ano, teve como redactor principal Aristides Moreira da Mota. A partir da leitura dos seus editoriais<sup>17</sup>, ficamos a conhecer, em detalhe, a fundamentação teórica em que assenta a sua defesa da autonomia e as linhas programáticas que a deviam enformar. É neste contexto que iremos verificar a consonância entre os ideais de liberdade e a descentralização que preconizava.

Com efeito, é na defesa da liberdade, da dignidade e da prosperidade dos cidadãos que Aristides da Mota encontra a justificação da autonomia que reclamava para os Açores. No fundo, ao despotismo de um só o regime liberal havia substituído o “despotismo de muitos – dos ministros, apoiados em grupos de audazes especuladores”<sup>18</sup>, asfixiando as iniciativas das “unidades orgânicas do Estado – as províncias, os distritos, os municípios, as paróquias, redutos da honra e do carácter português”<sup>19</sup>. Ora, havia que alterar a situação, passando o governo a desempenhar a função que lhe cabia: “garantir a ordem, garantindo a liberdade”, deixando que o trabalho aproveitasse a quem o produzia. Era, pois, indispensável inverter a

<sup>15</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 1 de Abril de 1892, p. 2.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 2-3.

<sup>17</sup> Depois reunidos no volume: Aristides da Mota, “Autonomia Administrativa dos Açores. Campanha de propaganda em 1893”. Reprodução de artigos publicados in *Autonomia dos Açores*, Ponta Delgada, Tip. Comercial, 1905. 2.ª Edição, Ponta Delgada, Jornal de Cultura, 1994 (com introdução de Carlos Cordeiro). Utilizaremos a 1.ª edição.

<sup>18</sup> Aristides da Mota, *ob. cit.*, pp. 4-5.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, p. 5.



organização político-administrativa do país, limitando a acção “omnipotente” do governo de tal modo que, “sobre o alicerces da liberdade individual” assentassem as liberdades locais e sobre estas o governo, “cúpula do edifício social”<sup>20</sup>:

“O vigor e a grandeza de uma nação mede-se pela quantidade das liberdades que o indivíduo, a família, os municípios, as uniões de interesses ou de aspirações podem exercer sem ofensa da justiça. Abdicar dessas liberdades é a maior prova de fraqueza, de falta de energia moral e cívica, de aviltamento e escravidão, que um povo pode dar”<sup>21</sup>.

No fundo, a garantia da liberdade individual pressuporia a existência de uma hierarquia de instituições locais com direitos garantidos que se situassem entre o governo e os indivíduos. Ainda que, como vimos, houvesse confessado a Luís de Magalhães o seu afastamento do Positivismo, o certo é que as influências que recebera na Universidade de Coimbra, e nomeadamente de Manuel Emídio Garcia, se mantinham ainda bem vivas no respeitante à sua perspectiva relativamente à organização social e ao papel do Estado. Assim se compreende, aliás, a crítica que faz à centralização, em que é bem patente a perspectiva organicista, ao considerar que o Estado não era mais do que “a resultante do agrupamento *orgânico* dos indivíduos na família, das famílias na paróquia, das paróquias nos municípios, dos municípios nos distritos ou províncias e destas na nação”<sup>22</sup>. Estas “unidades elementares” não eram criação do Estado; mas, pelo contrário, tinham sido elas a criar o Estado.

Esta mesma defesa da liberdade iria também estar no cerne de um artigo em que critica (sem o nomear) Moniz Barreto na sua *Carta a el-rei de Portugal*<sup>23</sup>, sobretudo na perspectiva cesarista que Barreto defende, apelando a D. Carlos para se vestir “de púrpura por dentro”. Para Aristides da Mota, os mandatos cesaristas resultavam das convulsões sociais – “defere-se àquele que nasce das suas entranhas” – como escrevia, e não o contrário, ou seja, a imposição de um indivíduo à nação sem por ela ter sido gerado. E concluía:

“Não é de *um homem* que nós precisamos, não é de *um homem* que depende a nossa vida, o nosso futuro, a nossa prosperidade, a nossa grandeza; é de todos nós [...].

Alargue-se à nação o máximo de liberdades, para que ela tenha o máximo de responsabilidade, deixemos de ter de um lado o governo, do outro a sociedade, divorciados, quebre-se

<sup>20</sup> Idem, *ibidem*, p. 6

<sup>21</sup> Idem, *ibidem*, p. 15.

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*, p. 14.

<sup>23</sup> Moniz Barreto, “Carta a El-Rei de Portugal sobre a situação do País e seus remédios”, in *Estudos Dispersos*. Colectânea, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa, Portugália Editora, 1963, pp. 203-235.

a campânula asfixiante com que os poderes centrais cobrem o país, dê-se aos centros locais e regionais todas as faculdades de que uma burocracia ávida se tem apossado, entreguem-se todas as forças vivas do país à espontaneidade do seu desenvolvimento”<sup>24</sup>.

Enveredando por este modelo de administração pública, o país saberia corresponder aos desafios da “civilização moderna”.

E neste afã em defesa da liberdade e independência individual, iria também analisar a vida partidária numa perspectiva profundamente negativa. “Abdicar na massa anónima de um partido ou na autoridade discricionária de um chefe” a própria “independência individual de pensamento e acção” não constituiria um acto de civismo mas “oferecer o pescoço às gargalheiras de escravo”<sup>25</sup>. De facto, na sua opinião, o partido que tivesse por objectivo a utilidade do Estado teria que desenvolver a sua acção com base na “convergência livre das vontades” e na “conformidade espontânea das convicções”, e não exigir dos seus militantes “voto de obediência passiva”<sup>26</sup>.

### 3. Colaboração com o Franquismo

Conquistada, pelo decreto de 2 de Março de 1895, a descentralização administrativa, ainda que mitigada, Aristides da Mota afasta-se do Partido Regenerador, a que pertencera, sobretudo, por razões ligadas à conjuntura política e às relações pessoais com os notáveis locais daquele Partido e não propriamente por comunicar dos seus princípios que, aliás, achava que os não tinha, como escrevia ao seu amigo Luís de Magalhães<sup>27</sup>. Entretanto, começa a aproximar-se de João Franco. Referindo-se à nomeação de João Franco para presidir ao governo, Moreira da Mota afirma-se convencido de que, se fossem mantidas as liberdades essenciais das modernas democracias e apesar da agitação resultante do afrontamento de alguns interesses, o governo não deixaria de captar o apoio da “grande massa da nação”<sup>28</sup>.

Eleito deputado regenerador-liberal, seria, na respectiva Câmara, elemento fundamental do seu partido, assumindo mesmo a liderança da sua bancada parlamentar. Integrou as comissões dos Negócios Estrangeiros e Internacionais, da Agricultura, da Legislação Civil, de Petições, do Orçamento e de Estatística,

<sup>24</sup> Aristides da Mota, *ob. cit.*, p. 107.

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*, p. 120.

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*, p. 129.

<sup>27</sup> *Carta...*, Ponta Delgada, 1904, Maio, 2.

<sup>28</sup> *Carta...*, Ponta Delgada, 1906, Maio, 31.

sento relator de diversos projectos e pareceres. Numa das suas intervenções, em resposta a uma interpelação de Afonso Costa, defendeu vigorosamente o governo, considerando que se o programa da Concentração Liberal tivesse continuidade, o país podia atingir, mesmo no regime monárquico “um grau de ilustração e de consciência cívica como na própria Suíça”. No fundo, o problema não estava propriamente no regime político, mas na capacidade dos governos em conduzirem os destinos dos países no sentido do desenvolvimento<sup>29</sup>.

Esta nova passagem pelas lides parlamentares também o desiludiu, considerando a Câmara dos Deputados uma “choldra” onde não se trabalhava para o progresso do país<sup>30</sup>. Depois, a pedido de João Franco, foi ainda Governador Civil de Angra do Heroísmo, nomeação que aceitou com sacrifício e somente como um serviço a João Franco que, na sua perspectiva, estava “atravessando a fase mais aguda da sua vida política”<sup>31</sup>.

O regicídio e a consequente demissão do Governo de João Franco afastaram-no da vida política activa – “enfim, eu morri para a política” – dizia ao seu amigo de longa data, Luís de Magalhães, manifestando o seu desencanto com os rumos que o país trilhava: “a nação estava muito mais baixa do que eu imaginava. Uma grande parte dos nossos concidadãos ultrapassou a degradação cívica, chegou mesmo à última degradação humana”<sup>32</sup>. Assistiu com indiferença à implantação da República<sup>33</sup>.

#### 4. Na I República: a luta pela autonomia “tangente aos limites”

O seu regresso à actividade política verifica-se em finais de 1917, ao integrar a comissão directora do Partido Regionalista, que então surgira na cena política de S. Miguel, tendo sido o relator dos respectivos tópicos programáticos. Justifica este seu novo envolvimento na vida política como uma “imposição da [...] consciência”, uma reacção contra o “aviltamento” a que tinha chegado a administração do país: “estéril reacção, talvez, mas necessária e por isso indeclinável”<sup>34</sup>. Tratou-se de um regresso episódico. As dissensões no Partido e o fim da experiência sido-

<sup>29</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 20 de Outubro de 1906, p. 12.

<sup>30</sup> António Augusto Riley da Mota, *ob. cit.*, p. 66.

<sup>31</sup> *Carta...*, Angra do Heroísmo, 1907, Novembro, 17.

<sup>32</sup> *Carta...*, Angra do Heroísmo, 1908, Março, 19.

<sup>33</sup> *Carta...* Ponta Delgada, 1910, Outubro, 31.

<sup>34</sup> *Carta...* Ponta Delgada, 1918, Janeiro, 13.

nista levam-no ao abandono, ainda que temporário, da actividade política. Sobre a experiência “dezembrista”, e ainda que considerasse que o golpe fora salutar, não deixava, porém de destacar que, tratando-se de um “acto de vontade”, seria, naturalmente, efémero na duração da vida nacional:

“A normalidade [da vida nacional] só pode ser garantida por instituições e não me refiro somente às políticas, mas àquelas onde se modelam continuamente o pensamento e as acções dos homens nas esferas obscuras e humildes em que a maior parte delas esgotam as suas forças”<sup>35</sup>.

Além disso, a crise nacional só teria solução com o fim da guerra, pois, qualquer que fosse o resultado da luta armada, iria verificar-se, sem dúvida, uma “remodelação profundíssima nos ideais da vida de cada povo e com ela uma revisão da escala de valores e uma refundição dos modelos em que têm de exercer as suas actividades”<sup>36</sup>. Com o seu apurado sentido crítico, vê no sidonismo uma profunda incongruência política: um governo republicano “apoiado por monárquicos e guerreado por republicanos”. E esta contradição teria, na sua opinião, o momento mais dramático quando o governo apresentasse ao parlamento a nova lei constitucional: que posição tomariam os deputados monárquicos<sup>37</sup>?

Em 1922 intervém novamente na política regionalista, disponibilizando-se mesmo para se candidatar a qualquer cargo administrativo na Junta Geral do distrito, na Câmara ou na Junta da sua freguesia<sup>38</sup>. Nesse âmbito, foi firme apoiante da conjugação de esforços entre açorianos e madeirenses visando o aprofundamento das prerrogativas autonómicas dos distritos insulares. Autonomia (“tangente aos limites”<sup>39</sup>) e Liberdade estarão novamente no cerne do seu pensamento, que expressa no jornal *Correio dos Açores*, louvando a iniciativa.

Na sua perspectiva, os Açores estariam destinados a constituir os “pontos de contacto de duas correntes de ideias diferentemente caracterizadas, tanto pelo que respeita a indagações meramente especulativas e científicas quanto pelo que respeita a formações sociais e, principalmente, à formação da personalidade individual”. Esta situação exigia a conquista de uma mais largos poderes e mais abundantes recursos para o desenvolvimento dos Açores.

<sup>35</sup> *Carta...*, Ponta Delgada, 1918, Fevereiro, 6.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Carta...*, Ponta Delgada, 1918, Maio, 19.

<sup>38</sup> *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 1922, Setembro, 22.

<sup>39</sup> *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 1922, Dezembro, 17.

A partir desta ideia fundamental da “individualidade” própria dos açorianos, resultante da função mediadora que as ilhas sempre haviam desempenhado entre as duas margens do Atlântico, Aristides da Mota defende a necessidade da instituição de uma nova “realidade jurídica” que correspondesse a esta identidade do povo açoriano. Com efeito, os contactos com os Estados Unidos, quer através da emigração quer da função de apoio à navegação transatlântica dos portos dos Açores, iriam acentuando uma mudança fundamental no “modo de ser” do povo ilhéu:

“Desse contacto há-de resultar o que já vai acontecendo, inconsciente, é versade, mas por isso mesmo profundamente, e é que às tradições de ordem *impostas pela força*, de obediência exigida pela coacção, de *passividade inerte*, se contrapõem a ordem criada pela liberdade, a obediência *só ao dever prestada, as energias de uma vontade consciente e absoluta*. A individualidade do ilhéu [...] vai, na vida, acentuando cada vez mais claramente a sua reacção contra tudo quanto a deprime, amesquinha e anula”<sup>40</sup>.

A “individualidade do ilhéu” seria, pois, o fundamento da autonomia que, em última instância, não era outra coisa que não o reconhecimento do direito à liberdade.

Dois anos depois, envolve-se com entusiasmo na chamada “visita dos intelectuais”, considerando-a essencial para a projecção, a nível nacional, das potencialidades e limitações das ilhas e das razões de queixa dos açorianos relativamente à actuação dos governos. Da veemência, na circunstância, das suas intervenções públicas resultou a sua suspensão da actividade docente durante cerca de três meses, o que desencadeou uma forte onda de solidariedade a nível regional e nacional, que, de resto, serviu os intentos dos críticos da prática política do Estado republicano<sup>41</sup>.

Integrou, nesses anos, a estrutura do Partido Regionalista<sup>42</sup>, envolvendo-se nas lutas eleitorais, quer discursando nas actividades públicas de propaganda, quer intervindo na imprensa em defesa dos ideais e das candidaturas autonomistas, em defesa das “tão odiadas e vilipendiadas forças vivas” pelos “políticos parasitários”<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 1823, Janeiro, 10.

<sup>41</sup> “Afinal, a suspensão que me foi importa, longe de satisfazer aos intentos depreciativos que a inspiraram, provocou a opinião pública a liberalizar-me, com largueza, e atribuir-me um valor que eu muito bem sei que não tenho”. Aristides da Mota, “Agradecimento”, in *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 1924, Novembro, 16. Sobre a “visita dos intelectuais” v. por exemplo, Carlos Cordeiro, *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores durante a I República*, Lisboa, Salamandra, 1999, pp. 371-383.

<sup>42</sup> Foi presidente da Comissão Executiva do Partido Regionalista que apoiou as candidaturas autonomistas de Filomeno da Câmara e Amorim Ferreira às eleições legislativas de 1925. Foram os dois eleitos. Cf. *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 1925, Outubro, 2.

<sup>43</sup> *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 1925, Setembro, 25.

## 5. A desilusão “salazariana”

Verdadeiramente estruturante da sua personalidade era a defesa da liberdade individual e da iniciativa privada. Assim, alguma expectativa inicial que o golpe militar do 28 de Maio de 1926 lhe despertou cedo se esvaiu com a actuação de Salazar enquanto ministro das Finanças e depois presidente do Conselho. Em cartas ao seu amigo de sempre, Luís Magalhães, queixa-se da política financeira de Salazar relativamente aos Açores: “não sei que mosca tem mordido Salazar que o enche de raiva para com os Açores. [...] Visto que a lei das rolhas não nos deixa dizer o que justo é que se dissesse, hei-de aproveitar o ensejo da primeira eleição que houver para protestar com o meu voto contra o Governo da ditadura” – escreve em 1932<sup>44</sup>.

Numa outra carta do mesmo ano afirma que Salazar vinha sendo um “desastre” para os Açores<sup>45</sup>. Mas não se fica, ao beirar os oitenta, pelas confidências aos amigos. Tem ainda o vigor de franco-atirador, como se autodefinia, para alertar as novas gerações sobre os perigos que adviriam caso a autonomia não fosse consagrada constitucionalmente. Assim, nas colunas do jornal micalense *O Distrito* e sob o título “Alerta” afirma:

“Interessando-nos vivamente, a nós açorianos, como portugueses que somos, todo o contexto da constituição, mais proximamente nos interessa conhecer se nela se consigna qualquer disposição que garanta constitucionalmente a autonomia administrativa. Se deixarmos a nossa autonomia administrativa na dependência de leis e decretos avulsos, continuará exposta aos vaivéns da sorte, à boa ou má vontade dos Governos.”<sup>46</sup>

Se, como sempre defendeu, a autonomia era o garante do desenvolvimento dos Açores, o mesmo é dizer, de Portugal no seu todo, à nova geração impendiria o dever de analisar os preceitos constitucionais e, caso a autonomia ali não viesse consagrada, tomar, no referendo, posição condizente com os interesses açorianos:

“O escol da nova geração já tem, sem dúvida, pensado na atitude que deve recomendar ao corpo eleitoral naquela hipótese, que em poucos dias virá a ser uma tese. Quando o seja, faço desde já, um enérgico apelo, em que ponho o resto das minhas forças, para que intemeratamente, como é de esperar da sua mocidade, do seu talento (...) não descure a oportunidade de esclarecer a opinião pública e os eleitores sobre o caminho a seguir para significar aos poderes centrais que a causa da autonomia, para os distritos dos Açores em que ela foi iniciada, não morre de inanição e não está disposta a deixar-se silenciar”<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Carta..., Ponta Delgada, 1932, Fevereiro, 19.

<sup>45</sup> Carta..., Ponta Delgada, 1932, Setembro, 17.

<sup>46</sup> Aristides Moreira da Mota, “Alerta”, in *O Distrito*, Ponta Delgada, 1933, Fevereiro, 25.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*.

Trata-se, pois, de uma atitude corajosa, um apelo implícito ao NÃO no referendo de 1933, cuja legalidade, aliás, contesta em carta ao seu amigo Luís Magalhães: na sua opinião a contagem das abstenções por SIM era uma verdadeira “estrangeirinha”, e daí afirmar que iria votar NÃO. Além disso, de que serviria o plebiscito se o povo era incapaz de ler a Constituição, aliás, eivada de generalidades e que conferia ao Estado tais poderes que “dentro dela pod[ia] ser exercida, muito à vontade, uma ditadura do género bolchevique”<sup>48</sup>?

Interessando em especial aos Açores e à Madeira, o certo é que a descentralização não deixaria de, com as devidas adaptações, ser vantajosa para todo o país, na medida em que considerava as autonomias locais “escolas de civismo, de educação e de solidariedade social, de treino de vontade”, ou seja, constituíam “vértebras da espinha dorsal da Nação”<sup>49</sup>.

E, ainda que proclamasse a sua divisa de quase octagenário como sendo de “silêncio, solidão, esquecimento”, e afirmasse publicamente “protesto em voz baixa por não ser permitido levantar a voz”<sup>50</sup>, o certo é que, em 1932, levanta a voz na carta que dirige a Francisco d’Ataide Machado Faria e Maia com vista a ser publicada no livro *Em prol da descentralização* como agradecimento ao facto de o autor lhe ter dedicado a obra. Aí, além de considerar como “revoltantes”, “exasperadores” e “exasperantes” certos procedimentos do poder central relativamente aos Açores, não deixa de, com ironia, caracterizar a figura e actuação de Salazar:

“Neste avulta eminentemente uma inteligência clara, nítida, de uma consistência cortantemente metálica. Desfibra, disseca, analisa, reconstitui, conclui. Compreende-se que S. Exa. tema imensamente que, com a abertura de uma porta, entre no seu laboratório poeira, por mais leve e invisível que seja, que empane ou embote um instrumento de trabalho tão polido, tão agudo, tão afiado, tão perfeito, como é a sua inteligência. S. Exa. defende-se para a defender. S. Exa. sabe, está seguro, que deixado a si mesmo, faz caminho direito, mas teme, oh! se teme, que o embate de ventos contrários desse caminho o desviem”<sup>51</sup>.

E à medida que o tempo passava, remetia-se cada vez mais às confissões a amigos. Critica a “lei das rolhas”, como designava a censura, enquanto inadmissível afronta à liberdade individual<sup>52</sup>. Não acreditou na capacidade de mobilização da

<sup>48</sup> Carta..., Ponta Delgada, 1933, Março, 18.

<sup>49</sup> O Distrito, Ponta Delgada, 1933, Fevereiro, 18.

<sup>50</sup> Aristides Moreira da Mota, in Francisco d’Athayde M. de Faria e Maia, *Em Prol da Descentralização*. “Livro Administração dos Açores pelos Açorianos”, Ponta Delgada, Jornal de Cultura, 1994 (1.ª edição: 1932), p. 49.

<sup>51</sup> Idem, *ibidem*, p. 50.

<sup>52</sup> Carta..., Ponta Delgada, 1932, Fevereiro, 19.

União Nacional, ainda que esta tivesse querido assumir o monopólio de “patriotismo e dedicação cívica”. Só que, na sua perspectiva, as comissões distritais e concelhias da União Nacional nos Açores eram compostas por “capacidades já gastas ou por outras insignificantes” e, conseqüentemente, incapazes de serem condutoras da opinião pública tendo em vista a compreensão do Estado Novo<sup>53</sup>. Discorda da política salazarista de defesa da supremacia do capital sobre o trabalho, quando o capital deveria ser um mero instrumento do trabalho.

E, numa visão global sobre a política “salazariana”, em 1934:

“Nutro profunda antipatia pela ideologia política Salazariana, posto que tenha uma profunda admiração pelo seu talento e técnica financeiros, antipatia que se baseia no desprezo que essa ideologia vota à personalidade humana individual como se a personalidade humana individual não fosse o constituinte último e indispensável da família, da profissão, etc. Sujeitar o indivíduo à mecânica corporativa parece-me um erro grave e uma doença mortal dessa ideologia”<sup>54</sup>.

Manteve, na medida do possível, a sua liberdade de franco-atirador, ele que, poucos anos antes dissera:

“Se alguma vez fiz parte de tropas regulares, nunca me pude sujeitar à disciplina a estas impostas pelos comandantes; dentro em pouco recuperava a liberdade dos meus movimentos. (...) Continuarei a ser um franco-atirador até à extinção das minhas minguidas (...) forças. Conforme estas mo permitam e as oportunidades se ofereçam pela causa da autonomia serei sempre um franco-atirador”<sup>55</sup>.

Era, como salientava um jornal por altura da sua morte em 1942, “o prestigioso representante duma época já esfumada pelo tempo”<sup>56</sup> – o seu carácter independente, a sua convicção nos valores da liberdade, a sua luta contra as injustiças que considerava que o Estado praticava relativamente aos Açores – transformavam-no num homem de outros tempos, à luz do poder instituído. E ele próprio o reconhece ao dobrar os oitenta anos, em carta dirigida ao seu amigo Rui Galvão de Carvalho:

“Acomodo-me aos ritmos da natureza, aos nevoeiros, às bátegas de água que caem de surpresa, ao vento agreste e impertinente, às alternativas do bom e do mau tempo, deliciando-me esses contrastes que estimulam as forças do corpo e disciplinam as da alma.

<sup>53</sup> *Carta...*, Ponta Delgada, 1934, Maio, 4.

<sup>54</sup> *Carta...*, Ponta Delgada, 1934, Maio, 4.

<sup>55</sup> *O Distrito*, Ponta Delgada, 1933, Fevereiro, 11.

<sup>56</sup> *Correio dos Açores*, Ponta Delgada, 1942, Junho, 2.



Vigilo com a luz do dia, adormeço com a noite. Rodeiam-me os afectos, os desvelos da minha família; que mais posso desejar e para que mais me resta tempo?”<sup>57</sup>

## 6. Concluindo

Tendo vivido numa época conturbada, que, a nível nacional, incluiu a crise da Monarquia, o regicídio e o fim do regime, a implantação, decadência e queda da I República, a Ditadura Militar e os inícios do Estado Novo, Aristides Moreira da Mota manteve incólume o ideal da autonomia na primeira linha do seu combate político. A influência de Manuel Emídio Garcia é bem patente, sobretudo nos seus textos das décadas de Oitenta, quando colaborou na redacção do jornal *República Federal*, de Ponta Delgada<sup>58</sup> e Noventa, ao considerar a origem “natural” da freguesia, do município e do distrito<sup>59</sup>. Mas esta autonomia não se justificava somente como modelo de organização eficaz para o desenvolvimento e o bem-estar das populações. Integrava, igualmente, os ideais de liberdade e independência individuais. Daí também ter sido crítico do sidonismo e da ideologia “salazariana”.

É evidente que não se trata de um percurso absolutamente linear. Como vimos, colaborou com o franquismo e acolheu com simpatia o golpe de 28 de Maio de 1926. No entanto, há que atender às conjunturas. Na sua colaboração com João Franco, acreditava na “manutenção das liberdades essenciais das modernas democracias” e na Ditadura Militar confiou nas promessas de descentralização que o Decreto de 16 de Fevereiro de 1928 viera consubstanciar. Mas, logo que Salazar assumiu a pasta das Finanças, as expectativas goraram-se, pois o Decreto foi substituído por outro que retirava às juntas gerais distritais quaisquer veleidades de investimento público. Daí também a sua aversão à figura de Salazar.

Além disso, a evolução da política salazarista, com a censura, a criação da União Nacional e a entrada em vigor da Constituição de 1933 acentuaram este desencanto, na medida em que a liberdade individual era posta em causa e a autonomia esquecida.

<sup>57</sup> Trsnsc. in *A Ilha*, Ponta Delgada, 1942, Maio, 30.

<sup>58</sup> No seu número de 13 de Novembro de 1883, o jornal *República Federal* manifesta surpresa pelo facto de Aristides da Mota – “um republicano convicto e confesso” – ter concorrido à Câmara de Ponta Delgada, integrando as listas governamentais, depois de ter colaborado na redacção do jornal durante algum tempo.

<sup>59</sup> Defenderá claramente esta perspectiva no jornal *Autonomia dos Açores*, como, por exemplo, na seguinte passagem: “O estado, bem longe de ter criado as unidades que o constituem, foi criado naturalmente por elas”, ou “a teoria [...] de que o estado é tudo e, por conseguinte, de que as unidades elementares que o compõem são criações dele, que pode conservar ou desfazer como lhe aprouver...”. Aristides da Mota, *ob. cit.*, p. 14.

# TANCREDO NEVES E A LIBERDADE

José Mauricio de Carvalho\*

## 1. Considerações iniciais

Neste artigo vamos mostrar como Tancredo de Almeida Neves (1910-1985) elaborou as bases morais de seu liberalismo político. As soluções que ele encontrou para seu projeto político têm raízes na nossa tradição cultural, que é preciso recordar para compreender adequadamente o que propôs e o que esperava superar.

Quando Tancredo Neves começou a escrever e a pensar os problemas nacionais no início dos anos trinta deu atenção especial às questões morais. Não o fez para criticar o comportamento da classe política ou da sociedade em geral, mas para fundamentar a prática moral que ele entendia ser o elemento de sustentação da vida em sociedade. Uma comunidade com regras morais frouxas não consegue vencer suas dificuldades. Naquele momento, o ocidente vivia profunda crise, que se tornou tema de vários filósofos<sup>1</sup>.

Com quem Tancredo Neves debate? Ele se defronta com dois grupos. De um lado, os liberais de inspiração inglesa que propunham um liberalismo ético normativo suficiente para orientar a vida. Isto é, eles proclamavam que trabalho sério fomenta disciplina, boa conduta e difunde os valores mais importantes do humanismo. Do debate moral realizado no Reino Unido resultou a dissociação

---

\* Universidade Federal de São João del-Rei (Brasil). Departamento de Filosofia e dos Métodos.

<sup>1</sup> Um resumo da crise pode ser encontrado no livro *Perspectivas do homem*. Ali Roger Garaudy escreveu (1966): “O ponto de partida é a grande crise de 1929. A produção mundial caindo 40%, o comércio mundial 60%, de 1929 a 1932. Trinta milhões de desempregados. Vidas despedaçadas. Vidas sem objetivo. As tragédias de um mundo em impasse. (...) A dúvida e a discussão, mais uma vez, acerca de uma prosperidade que se revelava momentânea e artificial, de regimes, de legalidades e de valores até então incontestados, a consciência de que culturas e civilizações podem ser mortais” (p. 6). Segue-se com a descrição dos problemas nascidos com a implantação dos regimes autoritários: o nazi-fascismo na Alemanha e Itália, o socialismo no leste europeu, o franquismo na Espanha e observa o comportamento dos filósofos dizendo que: “a filosofia francesa mergulha suas raízes profundas nesta experiência vivida (...)”. Merleau-Ponty escreve: *Esta filosofia, segundo se diz, é a expressão de um mundo deslocado. Certamente, e é o que constitui sua verdade. Toda a questão está em saber se, tomando a sério nossos conflitos e nossas divisões, ela nos esmaga com seu peso ou nos cura deles*” (p. 7).

entre ética social e individual. Isto não foi devido ao capricho dos moralistas, mas à nova realidade da sociedade moderna: o pluralismo religioso. Naquela sociedade evolui-se para a admissão de que as alterações importantes no comportamento social dependem do consenso. O fundamento da moral individual passa a ser própria da confissão religiosa adotada, ou da suposição de que pode prescindir desse amparo. Este modelo ético é suficiente, segundo os moralistas ingleses, para dar um sentido à vida particular e estabelecer a moral social consensual. Com este modelo ético Tancredo Neves não concordou. O outro grupo com quem Tancredo polemiza é formado pelos naturalistas e positivistas, estes últimos cultores de uma religião da humanidade que proclama moral altruísta capaz de estimular a conduta correta dos homens formados no conhecimento da ciência. Podíamos confiar numa moral de inspiração naturalista e nos homens nela inspirados? Tancredo Neves entendia que não.

O liberalismo ético normativo foi concebido por Adam Smith e assumido por Silvestre Pinheiro Ferreira e o Visconde de Cairu<sup>2</sup>. Ambos concluíram que embora importante para a sociedade este projeto era insuficiente para assegurar o comportamento virtuoso e o desenvolvimento das nações. Por sua vez os naturalistas e positivistas consideraram que é possível uma moral confiável desvinculada de Deus. O positivismo no Brasil acabou inspirando, no Estado do Rio Grande do Sul uma experiência autoritária que se arrastara por toda a Primeira República. Nos anos trinta este pensamento alcançou o plano nacional com Getúlio Vargas. Naqueles dias Tancredo Neves sofreu o primeiro golpe de um governo autoritário ao ser afastado do mandato de vereador eleito da Câmara Municipal da cidade de São João del-Rei pelo governo revolucionário.

Situado na tradição aberta por Pinheiro Ferreira e Cairu, baseado também em sua educação cristã, Tancredo Neves considera que a formação moral dos cidadãos é condição necessária para o desenvolvimento nacional e para manter a ordem coletiva. Ele entende que a Igreja Católica era a única instituição que, naqueles dias, podia comandar a formação moral das pessoas. Aposta então que este era o rumo a ser buscado, acompanhando o que diziam Jackson de Figuei-

---

<sup>2</sup> Para o entendimento do que é o liberalismo entendido ético-normativo leia o livro de Antônio Paim *Cairu e o liberalismo ético normativo*, especialmente o capítulo III. O entendimento remonta à Escola Inglesa. Seus representantes mais importantes são: "Adam Smith, professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow, na Escócia, Tomas Robert Malthus, pastor anglicano, o banqueiro David Ricardo e o conhecido filósofo John Stuart Mill. Parecia-lhes estar lidando com algo que dissesse respeito diretamente à natureza humana, tratando-se de encontrar o caminho da felicidade geral" (p. 17).

redo e Alceu de Amoroso Lima que ficou conhecido como Tristão de Ataíde<sup>3</sup>. Inspirado nestes pensadores católicos, Tancredo Neves defende uma moral cristã contra os modelos éticos modernos e considera seus valores o eixo seguro da democracia liberal e republicana. A moral cristã garantia a integridade nacional, assegurava a dignidade da pessoa humana, a justiça social, o respeito à liberdade, às diferenças pessoais, a tolerância e a convivência pacífica.

O centenário de nascimento de Tancredo Neves é o momento de avaliar seu esforço para fazer um país livre e justo, separando os aspectos típicos da sua circunstância de seus elementos maiores e filosóficos.

## 2. De onde vinham os problemas que Tancredo Neves espera combater?

A moral presente no Império Português do século XVI ao XVIII possui características singulares que a diferencia do que se passou em outras regiões da Europa e América do Norte. Tal se deve à singularidade cultural do Império e ao propósito da monarquia lusitana em se colocar ao lado da Igreja Católica contra a Reforma Protestante.

A singularidade cultural a que nos referimos no parágrafo anterior se estrutura no momento que o historiador lusitano Joaquim de Carvalho denomina *Segunda Escolástica*. Como lembramos em *A persistência da meditação ética portuguesa na tradição cultural brasileira* (2009): “trata-se do período que vai de Pedro da Fonseca (1528-1597) até a intervenção pombalina” (p. 482). Joaquim de Carvalho a dividiu em dois ciclos: um barroco, de meados do século XVI até meados do seguinte e outro escolástico, daquele momento até meados do XVIII. Antônio Paim em seu clássico livro *História das ideias filosóficas no Brasil*, explica que esta periodização proposta pelo historiador lusitano lhe foi sugerida por Carlo Giacon e diz que ela “tem o mérito de chamar a atenção para a necessidade de a distinguir da grandiosa sistematização empreendida por Tomás de Aquino, no século XIII, sem lhe atribuir a condição de simples prolongamento da chamada escolástica decadente dos séculos XIV e XV” (p. 282).

Para melhor entender a evolução do pensamento moral lusitano no período mencionado por Joaquim de Carvalho preferimos identificar três ciclos e não apenas dois como o fez o historiador português. No livro *Caminhos da moral*

<sup>3</sup> Para entender a posição destes pensadores leia o item 4, *A filosofia Católica*, do capítulo VI, *A busca de uma subjetividade profunda da História das ideias no Brasil*, de Antônio Paim.

*moderna, a experiência luso-brasileira* (1995) trata-se estes períodos por gerações, conceito abandonado posteriormente devido à interpretação que Ortega y Gasset dá ao termo, algo em torno a trinta anos, tempo menor do que o pretendido abarcar em cada período.

No primeiro ciclo, que de forma geral corresponde a meados do século XVI até os anos vinte do seguinte (1620), há uma aproximação do debate moral dos objetivos renascentistas. No seguinte, que se estende daí até o final do século XVII há uma radicalização da moral católica e uma rejeição dos valores terrenos. A revisão deste discurso é obra dos moralistas do século XVIII que formam o período pombalino.

Os moralistas deste último ciclo pretendem superar a radicalização do debate moral dos setecentos não rejeitando os seus valores, mas conciliando-os com o objetivo de construir um Estado moderno capaz de incentivar a prática da ciência, regular as relações sociais e servir de justificativa para vida terrena. Conforme o artigo *Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro*, os moralistas do pombalismo se aproximam dos do primeiro ciclo (1995): “banindo apenas o afunilamento do debate” (p. 87). Este esforço de inserir a moral tradicional numa perspectiva moderna (construir um Estado Moderno) marcará as propostas que se estendem ao longo do século XIX, isto é, o *utilitarismo ético* de Silvestre Pinheiro Ferreira e Visconde de Cairu, as *éticas ecléticas ou espiritualistas* de Diogo Antônio Feijó, Eduardo Ferreira França, Domingos G. Magalhães, Amorim Viana, Cunha Seixas, Antero de Quental e outros e o *positivismo e relativismo ético* dos quais são representantes, entre outros, Teófilo Braga e Silvio Romero.

Nestas propostas éticas que se organizam no século XIX dois caminhos nos parecem mais representativos: a tentativa de conciliar o pensamento liberal (a valorização do sujeito e sua liberdade) com a moral tradicional e o esforço em encontrar na ciência e na ação do Estado um agente moral.

Da perspectiva teórica, tentativa bem sucedida de construir uma moral moderna no Brasil longe da religião, mas estruturada nos valores humanistas é um fenômeno contemporâneo. A solução mais interessante se articula na Escola Culturalista e é obra de Miguel Reale, de quem também comemoramos o centenário de nascimento. Também é importante lembrar a contribuição de Antônio Paim, não só pela adequada caracterização da moral moderna, mas por chamar atenção para as dificuldades que tivemos para nos apropriar dela.

Ao atualizar as posições de Pinheiro Ferreira e Cairu rejeitando o encaminamento dado às questões morais pelo positivismo e o naturalismo, Tancredo Neves foi fiel à nossa tradição cultural. Dela retira os elementos capazes de assegurar: a defesa da pessoa humana, da liberdade do homem, do Estado de Direito e da Democracia.

### 3. A liberdade e a vida política

“Tancredo Neves construiu seu pensamento político com o propósito de preservar a liberdade e assegurar a independência política do país” (Carvalho, 2007, p. 182). O ponto de partida desse pensamento é o reconhecimento da moralidade como o espaço central da liberdade definidora do homem<sup>4</sup>. Liberdade é um valor fundamental. As maiores lutas de Tancredo Neves foram pela liberdade humana em sua expressão política e econômica. Liberdade é a palavra que melhor recorda sua atuação. Há um discurso antológico de Tancredo Neves que revela sua vocação política e sua missão pessoal que reproduzimos abaixo (1988):

“Mineiros, o primeiro compromisso de Minas é com a Liberdade. Quando ainda não havia caminhos e cidades nestas montanhas, os pioneiros, descortinando o alto horizonte, sentiram que nelas não haveria pouso para os tiranos, nem chão para as quimeras totalitárias.

Minas nasceu da luta pela liberdade. E porque a liberdade é o ânimo das pátrias, a nação surgiu aqui na rebeldia criadora dos Inconfidentes, que nos deram por bandeira o mais forte de todos os ideais... Liberdade é o outro nome de Minas.

Mineiros, Deus me concedeu o privilégio de servir à causa de Minas desde que deixei os bancos escolares. Neste serviço não tive descanso, mas nunca me faltou alegria, porque o cumprimento do dever é a completa forma de ser feliz. No serviço de Minas amadureci emoções, e aprendi que política se faz com arrobo e sonhos, mas também com serenidade e razão” (p. 239).

A liberdade definidora do homem e que encontra nos compromissos morais sua forma de expressão mais verdadeira se vive num espaço político democrático. Democracia construída ela própria sob princípios morais como ele explicou

<sup>4</sup> A inserção das ideias de Tancredo Neves no pensamento político mineiro encontra-se no livro *Contribuição contemporânea à História da Filosofia Brasileira*, especialmente entre as páginas 459-483.

saudando a Força Armada Brasileira no final da II Guerra Mundial no artigo *Sede Bem-vindos* (1945):

“Eles lutaram pela liberdade e por um mundo melhor, onde não haja lugar para os tiranos, as injustiças e a miséria. Batalharam para que haja democracia entre os homens. Mas que democracia? Não apenas a democracia política, do regime representativo e das liberdades essenciais de culto, pensamento e imprensa. Não apenas a democracia das eleições livres e honestas e governantes honrados e eficientes, de legisladores cultos e dignos. Mas também e principalmente a democracia social e econômica para todos, quaisquer que sejam as suas origens, o seu credo, e a sua cor, seja assegurado, segundo as suas aptidões, a igualdade oportunidade em busca da felicidade. A democracia do ensino gratuito em todos os níveis inclusive o profissional” (p. 1).

A partir da liberdade e da noção de acordo nacional se estabelecem os instrumentos para operar a transição do governo revolucionário à Nova República, o último projeto político de Tancredo Neves. Ele se sustentava nas teses elaboradas no início de sua vida pública que vamos apresentar a seguir. A singularidade de suas ideias e o vínculo com nossa tradição cultural são desafios para os estudiosos, pois “o estadista concebeu uma moral vinculada à metafísica cristã ainda que voltada para a liberdade e individualidade” (Carvalho, 1994, p. 173).

#### **4. A moral e a vida coletiva**

Tancredo Neves elabora uma reflexão sobre a moral considerando-a instrumento fundamental da vida social. Os valores que ela incute asseguram a consciência civilizada e o respeito à pessoa humana. O ponto de partida de sua reflexão ética é a impossibilidade de manter os grandes valores e as virtudes preconizadas pela tradição cristã isolada da religião. Conforme indicamos anteriormente é a mesma conclusão que resultou do esforço de apropriação dos ideais liberais do século XIX quer através do utilitarismo ético do Visconde de Cairu e Silvestre Pinheiro Ferreira, quer do ecletismo espiritualista de Domingos Gonçalves de Magalhães e Eduardo Ferreira França.

As dificuldades existentes na sociedade do seu tempo tinham, para Tancredo Neves, uma raiz moral, mas ela não vinha do vínculo com a religião como diziam os positivistas e naturalistas porque a sociedade ocidental há muito tempo não considerava a necessidade de fundar os seus valores na religião. De fato, o

propósito da moral desde o início da modernidade foi se afastar da religião e encontrar outros fundamentos. O ponto de partida desta trajetória parece ser o francês Pierre Bayle, professor em Sedan. Ele escreveu em seu *Dicionário Histórico e Crítico* (1697) que religião e moral embora próximas são distintas. O que ele sugere é que se pode ser moral sem ser religioso, assunto que seria estudado na Inglaterra no momento seguinte. Do estudo dos moralistas britânicos resultou a dissociação entre ética social e individual. O resultado não veio por capricho dos filósofos, mas devido ao pluralismo religioso. Nessa sociedade evolui-se para a admissão de que as alterações importantes no comportamento social dependem de consenso. O fundamento da moral individual passou a ser próprio da confissão religiosa adotada, ou a suposição de que se pode prescindir desse amparo. Outro modelo ético moderno é o kantiano que se encontra na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Doutrina da Virtude*. Esta proposta se estrutura na ideia universal de pessoa humana e confia na razão prática como indicadora de uma orientação subjetiva para a conduta. Lembremos ainda o entendimento emergente no século XX de que o estudo da religião diz respeito à compreensão da pessoa humana ao invés de suposições quanto à natureza da divindade. Por fim, a revisão feita por Max Weber na ética kantiana, que se referia à pessoa humana universal, trazendo-a para a vida situada, na doutrina que denominou de *ética de responsabilidade*, pois o caráter universal da pessoa humana não se encontra concretamente em parte alguma. O filósofo trouxe a discussão para o homem concreto e situado típico das descrições fenomenológicas feitas por filósofos que viveram no século passado.

Pois bem na sociedade ocidental a moral ganhara fundamentação independente da religião, realidade que não era a brasileira. Tancredo Neves, contudo, pensa o Brasil como parte do ocidente e entende que se a cultura ocidental vivia profunda crise, as dificuldades morais da sociedade brasileira fariam parte deste movimento maior. E a crise do ocidente vinha justamente da autonomia da moral. Disse-o no artigo *Uma defesa infeliz* (1933):

“Se a crise moral dependesse da extinção do dogma para ser resolvida, ela já o estaria há muito tempo. Qualquer estudante de rudimentos de sociologia sabe que a civilização ocidental vive alheia aos dogmas, sem se preocupar com eles e ignorando até a sua existência. A moral dogmática está praticamente abolida e o dogma praticamente morto” (p. 1).



Identificada a crise moral da sociedade ocidental e brasileira, o passo seguinte foi atribuir o problema ao esforço moderno de estabelecer modelos éticos autônomos, separando-os da religião. Eis o que disse a respeito (1988):

“As rupturas ou distorções na estrutura do conhecimento vão, por fim, exercer fatalmente a sua repercussão desagregadora na modelação dos fatos sociais. Basta que assinalemos, por exemplo, apenas três instantes revolucionários do pensamento denunciando a inversão hierárquica preconizada por Descartes ao conferir preeminência à matemática, por Kant ao conferir preeminência à Física, por Comte ao conferir preeminência à Sociologia” (p. 8).

Os modelos éticos modernos produziram comportamentos radicais e perderam de vista os grandes valores do humanismo ocidental. Estes modelos influíram em nosso país e promoveram aqui desorganização semelhante ao que promoveram em outros países. Assim Tancredo Neves amarrou nossas dificuldades morais com os grandes problemas da sociedade ocidental no artigo *Catolicismo e Comunismo* (1932):

“O democratismo otimista de Rousseau, com sua ideologia alucinante, fazendo assentar todo o conceito de soberania na *volonté generale*, sem nenhuma dependência de qualquer ordem de princípios morais absolutos, deu origem a estas democracias inconsistentes (...). Comte fez época e exerceu sobre as elites culturais de seu tempo, precipuamente sobre as do Brasil, decidida e enérgica influência (...). O erro, de degrau em degrau, alcançou em nosso século o ponto final de sua evolução, o comunismo” (p. 1).

Os modelos éticos de inspiração atéia eram para Tancredo Neves ainda mais danosos que os outros modelos modernos porque perdiam de vista, mesmo quando não pretendiam, os valores humanos construídos pela tradição cristã. Curioso é que Tancredo Neves já identificava no artigo citado a aproximação entre o positivismo e o marxismo que Leônidas de Resende, nos anos seguintes, preconiza com sua dissertação: *A formação do capital e seu desenvolvimento*, com a qual concorreu à cadeira na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro em 1935. Estas teses ele desenvolveu no livro *História da revolução de outubro*, onde aproxima mais detalhadamente as teses de Comte e Marx<sup>5</sup>.

Ao concluir que os modelos éticos de inspiração naturalista eram os mais perigosos pelas conseqüências que promovem, Tancredo Neves fez questão de

<sup>5</sup> Todo detalhamento de suas ideias está no item IV, *Principal resultado do novo ciclo: a versão positivista do marxismo*, do capítulo 5 *Os ciclos positivista e marxista do cientificismo* de a *História das ideias filosóficas no Brasil* de Antônio Paim.

combatê-los em diversos artigos. Como exemplo, tome-se o que escreveu em *Direito de Deus* (1932):

“Não houve século que blasfemasse tanto como o século XVIII. Fazendo do homem o centro de suas preocupações a ponto de endeusá-lo, divinizando-o. O homem, vendo-se lisonjeado pelos filósofos do naturalismo, acreditou-se o princípio e o fim de todos os seres, repudiou as suas relações com o mundo sobrenatural, desdenhou da metafísica, preferiu ser descendente do macaco a ser criatura do Onipotente, satirizou as coisas sagradas e, num transe de desespero, pelos lábios blasfemos de Lênin, se declarou inimigo pessoal de Deus” (p. 1).

O passo seguinte foi indicar que o ateísmo nada tinha de científico e nem era atitude preconizada pelos grandes homens da Ciência e da Filosofia. Ele defende a moral religiosa e a crença em Deus no artigo *Uma defesa infeliz*. Ali afirma (1933):

“A crença em Deus e na verdade revelada foi perfilhada por espíritos de estofo de um Tomás de Aquino, Newton, Pasteur e o é atualmente por Maritain e Charles Maurras (...). Compenetre-se, finalmente, que a religião pode ser discutida, mas só a ignorância pode acusá-la de inferioridade em qualquer domínio do conhecimento humano” (p. 1).

## 5. Moral e humanismo

A desconfiança dos modelos éticos modernos, em especial os de inspiração naturalista, deve-se à incapacidade deles assegurarem os valores fundamentais do homem formados na tradição cristã. No artigo *O jornalismo*, Tancredo Neves indica as escolas filosóficas que considerava perigosas para a vida moral da sociedade (1932):

“E no declaro torturante da desordem moral, econômica e financeira que empolga o país (...) já se ouvem os vagidos da rubra ideologia comunista, já estamos em luta contra as falsas teorias socialistas, o agnosticismo, o positivismo e, sobretudo, o indiferentismo conspiram insolitamente contra o bem estar e a paz dos brasileiros” (p. 1).

De que modo os valores humanistas que Tancredo vincula à moral cristã aparecem nas suas considerações? A defesa da dignidade humana começa pelo combate à miséria que, como degradação humana, compara-se à escravidão. Disse-o Tancredo Neves no artigo *Sede Bem-vindos* (1945):

“A miséria é uma afronta aos povos cultos. É nos dias de hoje uma chaga tão ignominiosa, como a da escravidão no século passado. Torna-se imprescindível suprimi-la ou, quando não, mitigar os seus efeitos aviltantes” (p. 1).

Movido pelo humanismo é que Tancredo Neves considera fundamental construir uma política liberal com forte atuação do Estado. A raiz deste compromisso com a justiça é moral e indica a necessidade de equilibrar a defesa da dignidade e o respeito à liberdade individual e a livre iniciativa. Eis como propôs a questão (1988):

“O drama de nossa civilização está em que, ao mesmo tempo em que precisamos preservar no homem a iniciativa e a liberdade, o Estado é chamado a desempenhar funções cada vez mais variadas e a empreender serviços cada vez mais complexos” (p. 7).

O liberalismo ético normativo sem a inspiração da moral cristã não é suficiente para resolver a crise do seu tempo. Eis como trata a questão em *Uma luta desigual* (1933):

“A sua concepção do problema social é falha, incompleta e contraditória, ficando nesse angustioso dilema: aceitar a crise espiritual dos costumes e da inteligência e ficar sem resolvê-la, ou aceitar a sua única e possível solução – Deus – e ficar em choque com suas convicções, conciliando princípios espiritualistas com o seu materialismo de primeira água” (p. 1).

Não apenas o liberalismo ético normativo é insuficiente para resolver as dificuldades econômicas e sociais, também o socialismo não consegue, porque a liberdade e justiça só ganham expressão plena se são sustentadas pela moral cristã. Só nela o humanismo encontra expressão plena destes valores, escreve Tancredo Neves em *O fim do socialismo* (1933): “O capitalismo e o socialismo são regimes que degradam o homem, aviltando a sua dignidade, reduzindo-o a um amontoado de matéria destinado única e exclusivamente a uma vida terrena” (p. 1).

O humanismo cristão exige, portanto, a recuperação da dignidade perdida na miséria. A miséria não é um problema policial e não se resolve com violência, porque ela reproduz e perpetua a miséria, ensina Tancredo num artigo sobre o cangaço. Ali revela a importância da educação moral para a superação da miséria (1933):

“Criado à lei da natureza, sem lar constituído, sem escola, sem conforto, desajudado pelos governos e perseguido por uma natureza hostil, o cangaceiro é um revoltado contra

o meio que o cerca, um rebelado contra a sociedade que o circunda e um desesperado pela miséria. O problema do cangaço não é apenas um caso de polícia. Capturar apenas Lampião e seus asseclas de nada vale, porque outros surgirão. O que o problema exige é o saneamento físico e moral do meio em que viceja” (p. 1).

A defesa da dignidade humana continua com a crítica do sistema penitenciário cujo propósito é não só castigar, mas principalmente de recuperar a pessoa para um convívio social saudável, explica em *O problema penitenciário* (1935):

“Os presídios hoje em dia, só se compreendem como casa de regeneração ou de preservação. Se não têm estas altas finalidades se transformam em escolas de corrupção, onde o homem, longe de retemperar a sua personalidade enfraquecida, se aperfeiçoa nos segredos do crime e aguça a perversidade dos instintos” (p. 1) .

O humanismo de origem cristã proclama a igualdade moral de homens e mulheres, posição que Tancredo Neves defende contra Tobias Barreto ao afirmar que se diferenças existem entre os dois sexos ela não é moral, mas devido, diz em *A mulher e o Júri* (1932): “à educação incompleta e a cultura escassa da mulher” (p. 1). E em outro artigo denominado *A evolução do duelo passionai*, condena a violência contra a mulher, o adultério, os crimes passionais e eleva o amor à condição de valor sobrenatural. É evidente que se trata de um amor cuja raiz é cristã e suas obrigações estão na moral católica. Só um amor assim vai além das rotinas da vida e se abre às mais elevadas obrigações da existência. Só este amor assegura uma conduta moral. Afirma Tancredo Neves (1932):

“O homem amará a mulher simplesmente, decentemente, sem luxo, sem punhal, sem morfina, sem adultérios, sem profanações, sem crimes passionais. Será uma função da vida como as outras (...). Comer, beber, dormir, não tem a sua dignidade” (p. 1).

O humanismo cristão condena radicalmente as diversas formas de atentado contra a vida, esclarece em *O direito de matar*, porque “Deus foi quem o criou para todas as suas criaturas, portanto, somente a Ele assiste o direito de matar” (p. 1).

Um último aspecto deste humanismo é que a igualdade moral e a liberdade pessoal sustentam a democracia cristã, tese que é uma marca dos liberais católicos desde o final do Império. Num dos editoriais do jornal liberal *Gazeta Mineira*, de 1885, lê-se:

“O nosso povo, (...) mantém as crenças que lhes foram transmitidas no berço e conserva-se religioso – porque é na religião que ele encontra a animação, o conforto e os ensinamentos democráticos que são os alicerces de suas aspirações” (p. 1).

## 6. Considerações finais

A defesa de Tancredo Neves da liberdade e justiça proposta neste trabalho mostra que ele se vincula à tradição cultural que se fortaleceu no Brasil depois da independência. A discussão moral no Brasil e em Portugal não ocorreu do mesmo modo que em outras partes da Europa ou da América do Norte. No livro *A Meditação ética portuguesa*, Paim chama atenção para um aspecto singular desta trajetória: a recusa de vários aspectos do liberalismo. Entende, adicionalmente, que a dificuldade de realizar um debate moral com as características modernas vem da sobrevivência da tradição moral estruturada em Portugal durante a renascença. No entanto, tal conclusão é válida apenas para o liberalismo ético normativo. Tancredo Neves e muitos outros são liberais.

A superação teórica desta tradição cultural somente ocorre no século XX com Miguel Reale. Foi ele quem melhor examinou o vínculo entre a moral e a herança judaico-cristã no ocidente no âmbito da sua filosofia culturalista e elaborou o modelo de uma moral independente da religião. O culturalismo de Miguel Reale ajuda a entender o modo humano de ser, primeiro porque explicita a singularidade do tempo histórico penetrado pelo conteúdo axiológico, e também porque, ao focar a experiência dos valores aponta para a sua importância nas escolhas e seleções que fazemos. Isto significa que alguns valores mudam, embora outros permaneçam. Diz o pensador em *Experiência e Cultura* (2000) sobre o valor estético: “o próprio da arte é transcender a historicidade numa presencialidade que nos faz lembrar a noção de belo que nos dá Espinosa” (p. 258). Este aspecto intemporal dos valores é, contudo, reconhecido na história, isto é, sua descoberta e preservação são culturais, embora a consciência identifique nele, depois de reconhecido, um aspecto atemporal. Parece ser isto o que o filósofo afirma no texto que se segue: “Poder-se-ia dizer que a cultura está para a história como o ser humano está para a razão, assim como não se compreende o homem sem sua capacidade racional, embora ele não seja só razão, a cultura também é incompreensível sem historicidade, embora não seja apenas histórica”

(*idem*, p. 260). Tal entendimento se completa com a crítica realiana a Hegel e Karl Marx (1818-1883), pois ele entende que um historicismo absoluto é contraditório, pois pressupõe um absoluto ahistórico que só pode ser conjecturado, nunca conhecido ou experimentado.

É com o culturalismo de Miguel Reale que se estabelece, no pensamento brasileiro, um rompimento com a tradição à qual Tancredo Neves se manteve fiel. Contudo, o sentido pragmático do liberalismo ético normativo fez com que Tancredo Neves atualizasse o seu projeto político para incorporar as questões fundamentais dos anos oitenta, sem renunciar ao fundamento moral que construiu no início da vida. Seu projeto político respeita a ordem constitucional, propõe uma democracia liberal e republicana apta a garantir a integridade nacional, assegura o respeito à pessoa humana, possui preocupação social (justiça), respeita a liberdade, as diferenças pessoais e as minorias.

## Bibliografia

- CARVALHO, José Mauricio de. *O pensamento filosófico e político de Tancredo Neves*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Caminhos da moral moderna, a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- \_\_\_\_\_. Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro. In: *Cultura*. (75-90), v. VIII, IIª série. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, Centro de História das ideias, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição Contemporânea à História da Filosofia Brasileira*. 3. ed., Londrina: EDUEL, 2001.
- \_\_\_\_\_. A persistência da proposta liberal no período entre guerras: a formulação de Tancredo Neves. In: *Atas do VII Colóquio Antero de Quental*. São João del-Rei: UFSJ, 2007.
- \_\_\_\_\_. A persistência da meditação ética portuguesa na tradição cultural brasileira. In: *Atas do I Congresso Internacional: O pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009.
- GARAUDY, Roger. *Perspectivas do homem*. 2. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- GAZETA, Mineira, Instrução. São João del-Rei, 13/08/1885.
- NEVES, Tancredo. A mulher e o Júri. In: *O Correio*. São João del-Rei, 09/04/1932.
- \_\_\_\_\_. Catolicismo e comunismo. In: *A Tribuna*. São João del-Rei, 04/09/1932.
- \_\_\_\_\_. O jornalismo. In: *O Correio*. São João del-Rei, 11/06/1932.
- \_\_\_\_\_. O Direito de Matar. In: *O Correio*. São João del-Rei, 17/09/1932.
- \_\_\_\_\_. Direito de Deus. In: *O Correio*. São João del-Rei, 26/11/1932.

- \_\_\_\_\_. Uma defesa infeliz. *In: O Correio*. São João del-Rei, 18/03/1933. p. 1.
- \_\_\_\_\_. Uma luta desigual. *In: O Correio*. São João del-Rei, 01/04/1933.
- \_\_\_\_\_. O fim do socialismo. *In: A Tribuna*. São João del-Rei, 17/09/1933.
- \_\_\_\_\_. O problema penitenciário. *In: O Correio*. São João del-Rei, 16/06/1935.
- \_\_\_\_\_. Sede Bem-vindos. *In: O Correio*. São João del-Rei, 04/10/1945.
- \_\_\_\_\_. *Sua palavra na história*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1988.
- PAIM, Antônio. *Cairu e o liberalismo ético-normativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- \_\_\_\_\_. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: EDUEL, 1997.
- REALE, Miguel. *Experiência e cultura*. 2ª ed. Campinas: Bookseller, 2000.







# REPÚBLICA E LIBERDADE

Este volume reúne as comunicações apresentadas e debatidas no II Seminário de História e Cultura Política, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 16 de Março de 2010. O objectivo desse Seminário, iniciativa da Linha de Investigação Memória & Historiografia do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, era o de aprofundar criticamente o conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas políticas que perfilharam em relação à República e à Liberdade.

Desenvolvendo o trabalho científico iniciado com o I Seminário de 2009, pretende-se anualmente dar continuidade a este projecto de Seminário de História e Cultura Política – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia e da Ciência Política.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro da área do pensamento europeu, ibero-americano e português, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver, para percepcionar fundamentos filosóficos e expressões ideológicas e políticas.

